60e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 3 19 JANVIER 1950

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique ad instar participantium
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE MARIALE

(1er article)

SOMMAIRE

I. — **Maria.** *Etudes sur la Sainte Vierge,* sous la direction d'Hubert DU MANOIR, S. J. — Tome Ier. Paris, Beauchesne.

II. — **La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge.** *Etude historico-doctrinale,* par Martin JUGIE, A. A. — Città del Vaticano.

I

La magnifique publication mariale [1], inaugurée par le R. P. Hubert DU MANOIR, S. J., mérite de retenir l'attention des catholiques du monde entier. L'ouvrage complet comprendra trois tomes. Le premier seul est paru : la perfection des études dont il se compose fait bien augurer de la réussite de l'œuvre totale.

Le but du P. du Manoir et de ses collaborateurs est précisé dans l'avant-propos : faire « un exposé des conclusions actuelles de la théologie mariale, une mise au point des problèmes qu'elle pose et des solutions qu'elle propose ». Mais il ne s'agit pas exclusivement de théologie proprement dite : *Maria* est une synthèse de travaux de tous genres : dogme, théologie spéculative et positive, spiritualité et liturgie, art et littérature, culte général et dévotions locales. Un véritable monument à la gloire de la Vierge !

Le tome II étudiera le culte marial dans les ordres religieux, congrégations religieuses et clergé séculier ; il montrera également la place de Notre-Dame dans les Lettres et dans les Arts. Le tome III est le résumé d'une enquête sur le culte marial dans les différents pays du monde : reflet sur Marie elle-même de la catholicité de l'Eglise.

Le tome I est avant tout doctrinal. La doctrine plonge ses racines dans l'Ecriture et la Tradition ; elle s'exprime dans la liturgie officielle de l'Eglise ; elle s'épanouit dans la spiritualité et l'apostolat. Les quatre livres de ce vol. s'attachent à ces différents aspects. Mais nous analyserons ici plus spécialement la partie proprement théologique, les livres I et III [2].

* *

L'A. T. contient plusieurs passages ayant trait, de près ou de loin, à la Vierge : le récit du protévangile, les prophéties d'Isaïe et de Michée. Dans sa liturgie, l'Eglise applique à Marie ce qui est dit de la Sagesse ou de l'Epouse des Cantiques. Plusieurs récits de l'A. T. ont fourni aux saints docteurs des symboles ou des figures de Marie. M. ROBERT, professeur à l'Institut catholique, s'est attaché à l'examen des délicats problèmes soulevés par ces textes et ces allusions [3].

Si les passages néotestamentaires concernant la Vierge offrent un sens moins voilé, ils présentent néanmoins, eux aussi, leurs difficultés. D'aucuns, en effet, s'étonnent de voir les majestueuses constructions des mariologies contemporaines s'élever sur des bases scripturaires d'apparence étroites. Il était nécessaire, en se fondant sur une étude appro-

[1] *Maria.* Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J., professeur à l'Institut catholique de Paris. — Tome Ier. In-8 de 920 p., 1.500 fr. Paris, Beauchesne, 1949.

[2] Dans cette recension, nous nous attacherons spécialement aux livres I et III dont le contenu est proprement théologique.

Le livre II étudie *Marie dans la Liturgie* : « *lex orandi, lex credendi* ». — Voici les titres des six études qui le composent : I. *La Liturgie mariale en Occident*, par Dom B. Capelle, abbé du Mont César, à Louvain. — II. *Marie dans la Liturgie byzantine ou gréco-slave*, par S. Salaville, A. A., ancien directeur de l'Institut français des Etudes byzantines et consulteur de la Congrégation des Eglises orientales. — III. *Marie dans la Liturgie syro-maronite*, par M. Doumith, professeur de théologie à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. — IV. *Marie dans la Liturgie chaldéenne*, par A.-M. Massonnat, O. P., ancien professeur au Grand Séminaire syro-chaldéen de Mossoul. — V. *La Mère de Dieu dans la Liturgie arménienne*, par P. Vartan Tekeyan, de l'Institut de Bzommar (Liban). — VI. *Le culte marial en Ethiopie*, par Geneviève Nollet, agrégée de l'Université.

Le livre IV est intitulé : *Spiritualité et Apostolat.* — I. *Marie et la Mystique*, par L. Reypens, professeur de théologie spirituelle au Collège théol. de la Compagnie de Jésus à Louvain. — II. *Notre-Dame et la Famille*, par S. de Lestapis, S. J. — III. *Marie et le Travail*, par Mgr P. Glorieux. — IV. *Marie et le Sacerdoce*, par P. Pourrat, P. S.S. — V. *Les antécédents doctrinaux et historiques de la Consécration du monde au Cœur immaculé de Marie*, par G. Geenen, professeur au Collège théol. des Frères Prêcheurs à Louvain. — VI. *Notre-Dame et les Conversions*, par P. Lorson, S. J. — VII. *Les Missions et la Spiritualité mariale*, par Mgr H. Chappoulie, président des œuvres pontificales missionnaires à Paris. — VIII. *Marie et l'Action catholique*, par Son Exc. Mgr Richaud, évêque de Laval.

Cinq magnifiques gravures, reproduisant des chefs-d'œuvre de peinture ajoutent à la richesse des idées, à la perfection de la typographie, la splendeur de l'art. Au frontispice du volume, *La Purissima* de Murillo (Prado de Madrid) ; au début des quatre livres, respectivement : I. *La Vierge au buisson ardent*, de Nicolas Froment (Cathédrale d'Aix-en-Provence). — II. *La Vierge en prière*, de Quentin Metsys (Musée d'Anvers). — III. *L'Annonciation*, miniature du Bréviaire de Salisbury (Bibliothèque Nationale). — IV. *La grande Sainte Famille, dite de François Ier*, par Raphaël (Musée du Louvre).

[3] Sur l'interprétation du Protévangile, l'auteur est d'une franchise sans ménagement. L'écrivain sacré « lorsqu'il rédige la prophétie du Protévangile ne songe pas à la Mère du Sauveur ». Voir dans l'*Ami*, 1946, p. 54-57, notre mise au point de l'exégèse de ce texte.

fondie des textes, de proposer des solutions à certaines difficultés courantes et de rétablir une esquisse de la vie de Marie d'après les Evangiles. M. le chanoine Hilion, professeur à l'Université catholique d'Angers, a mené à bien ce travail.

S'en tenir à l'Evangile serait rendre impossible la justification de la croyance actuelle de l'Eglise catholique. Au cours des siècles, la Tradition vivante fournit des affirmations qui constituent les étapes d'une évolution homogène de la mariologie. M. le chanoine Jouassard, doyen de la Faculté de théologie de Lyon, concentrant son étude sur la maternité divine, la virginité, la sainteté de Marie, en partage le développement en quatre tranches, d'après la succession des événements à travers les âges : des origines à 190 ; de 190 à 325 ; de Nicée aux préparatifs d'Ephèse (325-428), du concile d'Ephèse (431) à la fin de l'âge patristique.

Avec une loyauté totale, qui fera mieux ressortir le progrès accompli par la tradition mariale, l'auteur marque les erreurs, les déficiences, les hésitations des débuts. Mais, dès la fin du IVe siècle, en Orient, la conception virginale, l'enfantement virginal, la maternité divine sont hors de conteste. A la même époque, en Occident, les mêmes idées triomphent, surtout avec S. Ambroise et S. Augustin. Le *De institutione virginis* du premier « constitue en définitive une sorte d'anthologie mariale, un chef-d'œuvre comme on n'en trouve aucun à lui comparer pour le IVe siècle à son déclin » (p. 113). Dans le *De bono conjugali* et le *De sancta virginitate*, le second, s'efforçant de mettre au point la doctrine catholique sur la virginité et le mariage, proclame Marie « plus grande par sa sainteté que par le rôle de mère qu'elle a joué. A cette sainteté, elle s'est portée volontairement, spontanément, vouant sa virginité à Dieu avant de savoir ce que celui-ci attendait d'elle. En cela, véritable modèle pour les vierges à venir, spirituellement la sœur et la Mère du Christ, la Mère des membres dont Jésus est le chef » (p. 114) [4].

A Pélage, Augustin rappelle que c'est par grâce et pure faveur que Marie a pu vaincre sur toute la ligne le péché en elle ; mais il semble hésiter devant Julien d'Eclane qui proclame Marie toute pure dans sa naissance. Le sens de sa réplique est assez obscur. En Marie, dit-il, « la condition de la naissance a trouvé en définitive une solution par la grâce et la régénération » (p. 119) [5]. L'augustinisme, toujours inquiet du dogme du péché originel, dominera la théologie latine jusqu'au Moyen Age : tandis que la virginité perpétuelle de Marie y sera une vérité bien acquise, la sainteté personnelle au moment de la naissance ou de la conception restera enveloppée d'incertitude.

En Orient, le concile d'Ephèse a servi à mettre en relief la maternité divine ; il est le point de départ d'une extension considérable du culte de la Vierge et de la liturgie mariale. La maternité divine et la virginité perpétuelle étant désormais incontestées, le progrès portera sur la sainteté. Tandis que quelques auteurs, faisant écho aux Pères du IVe siècle, accusent encore Marie d'imperfections et même de fautes, d'autres prodiguent leurs éloges à la Mère de Dieu. Certains l'appellent la « toute-sainte » et leurs formules, encore vagues, semblent s'orienter vers l'affirmation d'une conception immaculée. André de Crète s'y montre nettement favorable, ainsi que Jean Damascène, du moins dans ses homélies sur la « Dormition ».

Les vues d'ensemble qui terminent l'exposé des troisième et quatrième périodes montrent et expliquent la continuité traditionnelle de la mariologie dans les tâtonnements inévitables du début.

Ce qui paraît avoir marqué le progrès des quatre premiers siècles, c'est « une action lente, mais profonde et indéfiniment prolongée, des partisans de l'ascétisme en faveur de Marie dans le monde chrétien. Adversaires et partisans de l'ascétisme ont tous, naturellement, cette tendance commune de mettre en cause Marie, chaque fois que seront discutés l'ascétisme lui-même et l'état de virginité. En définitive, les partisans de l'ascétisme l'ont emporté et la hiérarchie a consacré leur victoire : « sans être aucunement infaillibles et tout en commettant euxmêmes certaines erreurs d'aventure, ils avaient vu plus clair et mieux que le commun » (p. 120). Mais, avant tout, ce progrès est dû à l'action profonde, indéfiniment soutenue qu'a exercée l'Esprit-Saint sur la pensée chrétienne pour lui permettre de dégager petit à petit et toujours mieux la physionomie de la Sainte Vierge des ombres où providentiellement elle avait de prime abord été dissimulée » (p. 152).

La Tradition n'avait qu'une donnée initiale : Marie, Mère de Jésus, et quelques lignes des Evangiles. Mais cela a suffi à la pensée chrétienne. Cette pensée, l'Esprit-Saint n'a cessé de l'illuminer et de la diriger dans son effort de réflexion et de pénétration.

Le premier point retenu fut que Marie, vierge en concevant, est toujours demeurée vierge. Le consentement unanime des pasteurs et des fidèles n'est intervenu que pour entériner cette croyance sans qu'il ait été besoin d'une définition proprement dite. A peine est-il utile de signaler, en ce sens, l'intervention de S. Sirice, en 392 [6] et l'affirmation trois fois répétée du concile du Latran de 649, *Maria semper Virgo* [7].

En même temps, Marie apparaissait dans le rayonnement d'une grande sainteté. Le Fils, raisonnait-on, n'a pu vouloir sa Mère autrement que sainte ; aussi l'a-t-il dotée de toute sorte de grâces, grâces qui l'ont préservée de péchés personnels : grâces, devait-on finir par dire, qui l'ont préservée de la souillure originelle elle-même.

Mais, pour arriver à ce dernier stade, la pensée chrétienne devra d'abord envisager la possibilité d'une pareille exemption, puis sa réalité Les Latins, après S. Augustin, étaient mal placés pour cela, d'autant plus que la thèse de l'exemption du péché originel avait été proposée par Julien d'Eclane. — Moins préoccupés du problème de la transmission du péché d'origine, les Grecs s'orientèrent plus facilement vers l'idée, pour Marie, d'une sainteté absolue. Ils n'y vinrent cependant que petit à petit et ils y parvenaient seulement quand disparut le dernier d'entre eux, le Damascène.

La critique rationaliste a vu dans le culte marial le résultat d'une vague poussée mystique ou le succédané du culte des déesses-mères. A ces objections, le P. Daniélou a répondu dans un article spé-

[4] Voir surtout dans le *De sancta virginitate*, n. 4, 6 ; *P. L.*, t. XL, col. 398, 399.

[5] *Ipsa conditio solvitur gratia renascendi.* (*Op. imperf. c. Julianum*, IV, 122 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1418).

[6] S. Sirice, *Epist. ad Anysium episc. thessalonicensem*, Denz.-Bann., n. 91.

[7] Conc. du Latran (649), can. 2, 3, 4, Denz.-Bann., n. 255-257.

cial, *Le culte marial et le paganisme*, réfutation nuancée et ferme.

Et comme beaucoup ne soupçonnent pas la place faite par Mahomet à Myriam dans le Coran et le respect qu'un bon nombre de musulmans professent pour elle, le P. Abd-el-Jalil, O. F. M. a écrit *La vie de Marie selon le Coran et l'Islam*, en marge de la grande ligne traditionnelle catholique. Cet *Excursus* complète heureusement et d'une manière originale l'étude de l'ère prémédiévale.

* *

« *Marie dans le dogme et la théologie* », telle est la matière du liv. III. Des huit études dont il se compose, nous nous attacherons plus spécialement à la première, *La Médiation universelle de Marie*, la plus considérable (pp. 417-572) et la plus actuelle en raison du problème controversé qu'elle s'efforce de résoudre. Elle est due au R. P. Druwé, S. J., professeur de dogme à la Faculté de théologie de la Compagnie de Jésus, à Louvain.

Un seul Médiateur, Jésus-Christ. Seul, il possède la « médiatorité » d'ordre ontologique qui le constitue, lui, l'Homme-Dieu, trait d'union entre Dieu et l'homme. Mais il est aussi médiateur par son activité, activité rédemptrice de sa vie terrestre, activité rédemptrice de sa vie céleste, à la droite de Dieu, où il intercède pour nous (Rom., VIII, 34 ; Hebr., VII, 25 ; I Jo., II, 1). Marie, elle aussi, est médiatrice entre Dieu et les hommes, mais en dépendance de Jésus, son pouvoir médiateur s'appuyant tout entier sur celui de son Fils.

L'activité rédemptrice du Christ sur la terre a eu pour but essentiel l'œuvre salvifique du genre humain, œuvre accomplie une fois pour toutes (ἐπάπαξ, Hebr., VII, 27), par le sacrifice du Calvaire. C'est la Rédemption *objective*. Mais, en vertu de cette rédemption acquise à la Croix, Dieu, jusqu'à la fin des temps, daigne accorder aux humains bien disposés la rémission de leurs péchés et les grâces salutaires. C'est la Rédemption *subjective*.

Bien que l'accord ne soit pas complet entre théologiens sur cette distinction [8], on peut cependant la retenir comme très utile pour préciser le problème de la médiation mariale. « La Sainte Vierge a-t-elle eu et a-t-elle encore une part effective dans la Rédemption tant objective que subjective ?... Pouvons-nous l'appeler *Corédemptrice* (ce terme entendu de la part prise à la Rédemption objective) et *Dispensatrice de toutes les grâces ?* » (p. 426). Tel est le problème posé... et discuté.

Sur la part prise par Marie à la Rédemption objective, comme « Corédemptrice », il paraît indispensable de bien distinguer le mot et la chose.

Le P. Druwé reconnaît que les critiques adressées au mot « Corédemptrice » ne sont pas dénuées de fondement. Outre sa nouveauté, on peut lui reprocher de « diviser l'œuvre de la Rédemption en deux, de suggérer l'univocité entre la part de Marie et celle du Christ, alors qu'il faudrait bien plutôt mettre en relief le caractère analogique, participé, subordonné de la coopération mariale » (p. 427). Néanmoins, l'auteur estime légitime son emploi. D'anciens théologiens et Pères de l'Eglise ont usé d'expressions équivalentes. Des documents pontificaux en ont consacré l'usage. Le sens aujourd'hui en est bien précisé. — Soit ! Mais nous persistons à penser que ce terme demeure en soi discutable, parce qu'il peut couvrir une équivoque difficile à dissiper et qu'il a ouvert la porte à une terminologie inouïe jusqu'à ce jour : commédiation, comérite, codouleur, cooffrande, coréconciliation et même concausalité par rapport à la grâce. Sans doute, par ces expressions quelque peu forcées la piété chrétienne entend insister sur l'union intime de la nouvelle Eve au nouvel Adam ; mais il est à craindre, disions-nous déjà en 1946 [9], que « l'apologétique catholique y perde de sa force, en raison des confusions que de telles expressions engendrent dans les esprits moins éclairés ou même simplement prévenus ». Nous pensions particulièrement à nos frères séparés, les Protestants.

Le mot est d'ailleurs d'une importance secondaire. Il s'agit surtout de la doctrine. Le P. Druwé analyse longuement et minutieusement les documents pontificaux concernant la médiation mariale. L'encyclique *Ad diem illum* de Pie X retient particulièrement son attention : « La conséquence de cette communauté de sentiments et de souffrances entre Marie et Jésus, dit le pape, c'est que Marie mérita très légitimement de *devenir la réparatrice de l'humanité déchue* et, partant (*atque ideo*), la dispensatrice de tous les trésors que Jésus nous a acquis par sa mort et par son sang ». Le P. Druwé de conclure :

> Il saute aux yeux que le pape distingue ici un double stade dans la collaboration de Marie avec le Christ, dont le premier qui est présenté comme le fondement du second (*atque ideo*) n'est autre que la participation à la réparation même du genre humain, c'est-à-dire à la Rédemption objective, dans laquelle le Christ, et Marie avec lui, acquiert les trésors dont elle devient ensuite avec lui la dispensatrice pour la Rédemption subjective...

Puis, reprenant une autre affirmation de l'encyclique, l'auteur continue :

> Il faut reconnaître à l'activité que Marie déploya aux côtés de son Fils Rédempteur non pas sans doute un mérite au sens strict (*de condigno*) conférant un droit proprement dit aux grâces qui est... l'apanage exclusif du Christ, mais ce mérite analogique que les théologiens ap-

[8] Elle a été discutée surtout par le Père G.-P. Kreling, O. P. *De objectieve verlossing*, dans *Theologische Opstellen* (Mélanges offerts à Mgr Van Noort), Utrecht, 1944, p. 118-130.

[9] *Ami*, p. 57. — Cet article a paru au P. Druwé marquer une opposition à la *doctrine* de la « Corédemption » mariale. Si l'anonymat n'avait pas couvert nos articles antérieurs à 1940, notre pensée exacte n'eût pas échappé au savant professeur de Louvain. Voir, en 1930, l'appréciation sur *Maria Mediatrix* du P. Boyer, en regard de *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden*, de J. Ude (p. 677-678) ; sur la « co-rédemption mariale » d'après le même P. Boyer et le P. Borzi, C. S. S. R. (1932, p. 39-40) ; sur *la Médiation mariale* du P. Leloir (1934, p. 7-8) ; sur le *De alma Socia Christi* du P. Friethoff (1937, p. 590-91) ; sur « Marie Médiatrice » (1939, p. 137, 376). Dans tous ces articles, nous avons pris soin de distinguer la question des « mots » et celle de la « doctrine ». On n'y peut rien relever qui contredise la part prise par Marie à notre rédemption.

D'autres discussions sont survenues après la guerre, coopération mariale *médiate* ou *immédiate* ; Mérite *de congruo* ou *de condigno*. Sur ces deux points, nos réactions personnelles ont été et demeurent très nettes : pas de coopération mariale *immédiate* à l'objet même de la rédemption *objective* ; pas de mérite *de condigno* du côté de Marie. Voir *Ami*, 1947, p. 609-616 ; 1948, p. 257-260.

pellent *de congruo*, c'est-à-dire de convenance (p. 442, 443) [10].

Les théologiens discutent à perte de vue sur la portée exacte des textes pontificaux. M. Goossens a fort bien posé le problème qui semble diviser les théologiens :

> La question, dit-il, n'est pas de savoir si Marie fut intimement unie d'une union morale au Christ dans ces actes par lesquels il a immédiatement réalisé la Rédemption objective, notamment sa passion et sa mort, ni non plus si la Vierge a satisfait ou mérité pour les hommes. A ce sujet, il n'y a et il ne peut y avoir le moindre dissentiment parmi les théologiens. La seule question, c'est de savoir si, oui ou non, la compassion de la Mère de Dieu, si ces actes satisfactoires et méritoires ont contribué *directement*, pour quelque chose, à produire les effets que nous désignons par l'expression de Rédemption objective [1].

Le P. Druwé estime que la Tradition répond à cette dernière question par l'affirmative. Sous mille formes, elle répète que « par son consentement et sa participation active au sacrifice rédempteur, la Vierge a obtenu — par le Christ, avec le Christ et dans le Christ — la défaite de l'antique Serpent, la réparation du monde, la réconciliation avec Dieu du genre humain tout entier » (p. 525). C'est l'argument fondamental invoqué par tous les partisans d'une corédemption objective. — Mais tout le monde admet cet argument et sa conclusion. Le problème comme l'a fort bien expliqué M. Goossens, est ailleurs. Il s'agit de savoir si le consentement de Marie à l'Incarnation, si sa participation active au sacrifice rédempteur ont atteint *d'une manière immédiate et directe* les effets inclus dans la Rédemption objective. Le raisonnement proposé n'esquive-t-il pas trop facilement cet aspect précis du probème ?

Néanmoins le P. Druwé a, sur ses devanciers, un avantage incontestable : il s'efforce de donner une explication plus satisfaisante à une thèse jusqu'ici plutôt affirmée que démontrée.

Sans être absolument inédite [2], cette explication doit retenir l'attention. Elle part d'un principe énoncé par S. Thomas lui-même : « Il est plus glorieux pour l'homme de pouvoir expier pleinement le péché par la satisfaction que de se voir simplement pardonné... Car ainsi il devient en quelque sorte lui-même l'agent de son relèvement [3]. C'est pourquoi Jésus, qui devait être prêtre et victime dans le sacrifice rédempteur, fut pris du sein de l'humanité. Mais il fallait aussi que l'humanité agréât, en quelque sorte, ce Prêtre-Médiateur qui devait la représenter. Il fallait que l'humanité lui donnât sa chair et son sang comme son offrande à elle-même. Par son acquiescement libre à l'Incarnation, Marie réalisa cette offrande : « L'Annonciation, dit S. Thomas, a demandé le consentement de la Vierge, au nom de la nature humaine tout entière » [4].

De son côté, le Rédempteur entre dans ce monde avec les sentiments décrits dans l'épître aux Hébreux :

> En entrant dans ce monde, il dit (à son Père) : « Vous n'avez agréé ni sacrifice, ni oblation pour le péché, mais vous m'avez formé un corps... Me voici, je viens, ô Dieu, pour faire votre volonté... C'est en vertu de cette volonté que nous sommes sanctifiés, par l'oblation que Jésus-Christ a faite, une fois pour toutes, de son propre corps (Hebr., x, 5-7, 10).

Par le *fiat* de l'Annonciation, Marie est entrée pleinement dans cette disposition sacrificielle du Sauveur. Le dernier acte accompli par la Vierge douloureuse au pied de la Croix est virtuellement contenu dans le consentement à l'Incarnation. Et notre auteur de conclure : « Une fois admis que l'acquiescement de Marie à l'Annonciation constitue, au sens que nous venons de dire, une coopération réelle à la Rédemption objective, c'est manquer de conséquence que de se refuser à reconnaître cette même coopération dans son assistance au sacrifice sanglant de son Fils » (p. 529).

Au Calvaire, en effet, le rôle de la Vierge Marie présente un double aspect. Marie a d'abord concouru avec le Christ « à payer à Dieu l'unique rançon de notre délivrance, à lui offrir l'unique sacrifice de notre réconciliation » (p. 531). Mère, déclare Benoît XV, « elle abdiqua, pour procurer le salut des hommes, ses droits de mère sur son Fils et l'immola, autant qu'il était en son pouvoir, pour apaiser la justice divine, de sorte qu'on peut dire avec raison qu'elle-même avec le Christ racheta le genre humain » (*Inter sodalicia*). Mais ce premier aspect du rôle de Marie ne prend sa complète signification que si on l'introduit dans l'idée même du sacrifice rédempteur. Scheeben a bien « mis en relief cette propriété du sacrifice d'être une action, où se trouve normalement engagée, avec le prêtre qui sanctifie l'offrande, la personne ou la communauté en faveur de laquelle se fait le sacrifice » (p. 552). Cet engagement de la communauté humaine dans le sacrifice rédempteur, Marie le fit à notre place.

On l'a déjà dit, au jour de l'Annonciation, Marie a consenti à ce que l'Hostie salutaire fût prise de sa chair. Or

> l'influx virtuel de ce consentement que, bien loin de rétracter, elle ratifia toujours plus pleinement à mesure qu'elle réalisait mieux ce qu'il comporterait de souffrances pour elle sans doute, mais surtout de gloire pour Dieu et d'effets salutaires pour les hommes..., la vertu persistante de ce consentement, dis-je suffisait pour faire de la mère, debout au pied de la Croix, la cooblatrice du sacrifice

[10] Pie X s'est ainsi exprimé dans l'encyclique : « *De congruo ut aiunt, promeret nobis quæ Christus de condigno promeruit* ». — Le présent employé pour le mérite de Marie ne doit pas être interprété d'une simple présentation actuelle des mérites pour nous obtenir l'application des mérites passés de Jésus-Christ. Voir *Ami*, 1939, p. 377. Ici encore, nous défendons la coopération mariale à la Rédemption elle-même, sans qu'il soit question cependant de coopération immédiate à la rédemption objective.

[1] Qu'on veuille bien relire la note de l'*Ami*, 1948, p. 259, 2e colonne : « Nous admettons pleinement que Marie « est mise à part » pour « représenter le genre humain au Calvaire » ; qu'à l'instant solennel de la mort du Christ, « elle entre, en notre nom à tous, par l'acquiescement de sa foi — foi œcuménique — dans la passion rédemptrice du Christ ». C'est bien là la thèse du P. Druwé. Mais, ajoutions-nous, « nous nions que ce soit là « une coopération immédiatement salvifique », tout au moins à l'acte rédempteur même du Christ. »

[2] Voir la note ci-dessus, reprenant quelques phrases du P. Dillenschneider.

[3] S. Thomas, *III Sent.*, dist. 20, a. 1, sol. 2 : Magis homini gloriosum est quod vitam æternam ex meritis habeat quam si sine meritis ad eam perveniret... Satisfactio facit ut satisfaciens sit quodammodo causa suæ purgationis.

[4] *Sum. theol.*, IIIa, q. 30, a. 1. S. Thomas explique les convenances de l'Annonciation : « 4° ut ostenderetur esse quoddam spirituale matrimonium inter Filium Dei et humanam naturam. Et ideo *per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanæ naturæ.* »

de la Rédemption, à la façon — mais bien plus parfaitement — dont les fidèles qui assistent dévotement au sacrifice eucharistique, en sont, avec le prêtre, les oblateurs (p. 533).

Mais il fallait encore qu'en la personne de Marie l'humanité fît en quelque sorte sien le sacrifice du Calvaire :

Celui qui nous a créés sans nous n'a pas voulu que nous soyons sauvés sans y mettre du nôtre. Il a voulu que l'œuvre rédemptrice pour laquelle il donnait son Fils, ne fût réalisée qu'en dépendance du don librement consenti de ce même Fils par la Mère qu'il lui choisissait parmi les hommes. Substituée ainsi à l'humanité, Marie, bien plus qu'Abraham en Isaac, se désaisissait pour nous en Jésus de ce qu'elle avait de plus cher au monde, et ce qu'elle aimait infiniment par-dessus elle-même. Les liens du sang et du cœur, qui l'attachaient à son Fils, suffisaient amplement pour que l'abandon qu'elle en fit aux desseins divins l'engageât de la façon la plus intime dans le sacrifice de la réconciliation humaine (p. 534).

A de telles considérations, fondées en tradition et en logique, tout théologien digne de ce nom s'empressera de souscrire. Et tous feront leur la conclusion par laquelle Scheeben semble préluder à Benoît XV : « En raison de cette intime participation de Marie au Sacrifice rédempteur, on peut dire qu'avec le Christ elle a satisfait à Dieu pour le péché, mérité la grâce et racheté le monde. Tout cela, bien entendu, *dans et par le sacrifice du Christ en tant qu'elle en était la cooblatrice* » [5].

Il suffit de lire la conclusion du P. Druwé pour saisir les nuances, disons peut-être les différences, qu'elle apporte à l'affirmation de Scheeben :

Le mérite et la valeur satisfactoire de cette oblation (faite par la Mère au nom de l'humanité) ainsi impliquée dans le sacrifice de la Rédemption objective, se confondaient pour ainsi dire avec le mérite et la satisfaction adéquate du souverain Prêtre. Plus exactement, ils atteignaient par le truchement du sacrifice le même objet : la Rédemption objective (p. 534).

L'expression ne trahit-t-elle pas ici quelque embarras ? Le souci de conduire la coopération mariale jusqu'à la Rédemption objective incite l'auteur à établir une certaine confusion entre le mérite et la satisfaction de l'unique Rédempteur et le mérite et la satisfaction de la Vierge corédemptrice : ils se confondent pour ainsi dire. — Dissipons cet embarras en rappelant une fois de plus la donnée exacte du problème. Il ne s'agit pas de savoir si Marie a été intimement unie au Christ dans les actes qui ont réalisé la Rédemption objective ; ni, non plus, de savoir si la Vierge a mérité et satisfait pour les hommes et ainsi contribué à leur rachat. Cela, *tout le monde l'admet et doit l'admettre.* Il s'agit très précisément de savoir si les actes satisfactoires et méritoires de Marie se sont terminés IMMEDIATEMENT et DIRECTEMENT aux effets désignés par l'expression « Rédemption objective ». Ces effets, les actes du Christ y sont ordonnés immédiatement et directement. Mais c'est *dans et par le sacrifice du Christ* que Marie les atteint. Tous les théologiens sont d'accord pour admettre en Marie une réelle participation à la Rédemption objective ; la seule controverse possible concerne le *caractère immédiat et direct* de cette participation. En rappelant opportunément que, par son consentement à l'Incarnation, par l'offrande faite au Calvaire de la divine victime, Marie était la représentante de toute l'humanité, le P. Druwé a su mettre en relief le meilleur argument en faveur d'une coopération à la Rédemption objective. Rachetée antérieurement à tous par son immaculée conception, la Vierge-Mère pouvait tenir ce rôle de représentante de l'humanité s'insérant dans l'expiation du Christ. Mais son intervention n'a d'effet et de valeur que par Jésus et en Jésus. Et c'est bien là ce qui fait hésiter, tout en admettant une coopération à la Rédemption objective, à parler de coopération immédiate et directe.

D'ailleurs ce rôle de représentante de l'humanité n'était pas, en soi, absolument indispensable. Il entrait, certes, dans les vues de la Providence qui, à côté du Nouvel Adam, prévoyait et préparait la nouvelle Eve. Mais déjà, par le fait de l'Incarnation, le nouvel Adam portait en lui, très réellement, l'humanité tout entière dont il est le Chef. Pour réaliser la rédemption de tous, il était indispensable qu'il fût le représentant de tous, se substituant à tous, se solidarisant avec tous, engageant ainsi l'humanité tout entière dans l'action même du sacrifice qui la réconciliait avec Dieu. C'est là le grand principe de la solidarité mis en relief par S. Paul [6]. La mort du Christ fut moralement la mort du genre humain dont il était le représentant. Toute la Tradition s'est emparée de cette idée féconde pour affirmer que « le genre humain est contenu dans le Christ comme dans son chef et son fondé de pouvoirs, de sorte que les actions du Christ sont moralement les actions de la famille humaine » [7]. Le mérite du Christ devient ainsi notre mérite et son sacrifice, notre sacrifice.

Pas un seul instant il ne saurait être question d'admettre que Marie, seule, ait pu être soit à l'Incarnation, soit au Calvaire, la représentante de l'humanité à racheter. Cette représentation appartient *d'abord* et *essentiellement* au nouvel Adam, chef de l'humanité. Marie ne l'obtient que *subsidiairement* en sa qualité de mère spirituelle des hommes, rachetée avant ses fils. *Nécessaire* et *indispensable* en Jésus, cette représentation répond en Marie à la *très haute convenance* qu'inclut la « récapitulation » de l'œuvre d'Adam et d'Eve dans l'œuvre du Christ et de sa Mère. Qui ne voit qu'ainsi l'œuvre de Marie ne prend sa valeur et n'atteint son but que si l'on accorde à l'œuvre du Christ une priorité tout au moins de raison ? Il n'est pas inu-

[5] Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, l. v, n. 1801. Mais Scheeben a bien marqué comment le Christ, par le fait même de l'union de Dieu a l'homme en sa personne, devenait « le délégué des hommes et des créatures en général auprès de Dieu. (Le Christ) communique Dieu à la créature d'une manière si intime que Dieu se déverse pour ainsi dire en elle et vit en elle... Le Christ agit au nom des créatures comme leur chef, et elles agissent en son nom vis-à-vis de Dieu... Il fait en sorte que la créature, en lui et avec lui, paie à Dieu le tribut d'adoration et de satisfaction qui répond à son infinie grandeur et compense l'injure qui lui a été faite par le péché » (*Les mystères du christianisme*, tr. Keerkvoorde, p. 416). — C'est la vérité que nous rappelons plus loin en disant qu'avant Marie, Jésus représente l'humanité dans son sacrifice.

[6] Les textes principaux sont : II Cor., v, 14-15 ; v, 21 ; Gal., III, 13. Voir le développement de la pensée de S. Paul dans F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, 2e partie, p. 200-299.

[7] Cf. Prat, *op. cit.*, p. 315.

tile de rappeler ici la distinction jadis formulée par Billot entre la Rédemption « simplement considérée » et la Rédemption « plus parfaitement réalisée » :

La Rédemption simplement considérée, c'est le paiement d'une satisfaction proportionnée pour les péchés des hommes,.. et ce prix, seul le Christ, à l'exclusion de tout autre quel qu'il soit, l'a donné en s'offrant sur la Croix. La Rédemption plus parfaitement réalisée, c'est cette perfection accidentelle qui s'ajoute à l'œuvre du Christ pour que les hommes soient plus convenablement rappelés à la fin de la vie éternelle. C'est pour cette perfection qu'entre le Christ, Roi de gloire, et les rachetés, Dieu a placé un mère et médiatrice, en qui l'on ne remarque rien d'austère et de terrible, mais qui apparaît au contraire remplie de mansuétude et de miséricorde et dont, par conséquent, l'intervention dans la distribution des mérites de la croix apporte une suavité particulière à l'œuvre de notre rédemption. Et je dis que cette perfection dans la Rédemption est le fruit des douleurs de la compassion de la Vierge aux souffrances de son Fils... [8].

Sans doute, ce n'est là qu'un aspect de la question. Mais, en acceptant pleinement la coopération de Marie à la Rédemption objective, la distinction suggérée par Billot, *ad esse simpliciter* et *ad melius esse Redemptionis* peut être féconde pour résoudre le problème repris par le P. Druwé. Les théologiens partisans d'une participation mariale *directe* et *immédiate* à la Rédemption objective (*ad esse simpliciter Redemptionis*) éprouveront toujours quelque embarras à accorder « rédemption » et « corédemption ». Les partisans d'une participation mariale *morale* et *médiate*, tout en tenant compte des enseignements pontificaux, de la Tradition et de l'Ecriture, peuvent, semble-t-il, concilier plus facilement le rôle de Jésus et celui de sa Mère, la passion et la compassion, la Rédemption et, au sens où le terme est acceptable, la corédemption.

Au fond, peut-être, est-ce une simple querelle de mot qui sépare les premiers des seconds [9]. La belle étude du P. Druwé, où le plus souvent il est question d'une coopération à la Rédemption objective, sans que soit spécifié s'il s'agit de coopération immédiate et directe, semble bien confirmer cette hypothèse.

La seconde partie de l'étude retiendra très brièvement notre attention, non que son mérite soit inférieure à celui de la première ; mais parce qu'ici tous les théologiens sont d'accord sur l'essentiel de la doctrine touchant la médiation de Marie, dispensatrice de toutes les grâces. L'auteur expose d'abord en quoi consiste exactement cette doctrine et il en élimine les interprétations excessives ou erronées ; il en étudie le développement au cours des siècles, en montre l'aboutissement dans les enseignements pontificaux de Pie IX à Pie XII et dans l'approbation, par Benoît XV, de la fête de « Marie, Médiatrice de toutes les grâces ». Sa conclusion est très ferme. Ce n'est pas seulement comme « distributrice des grâces » que Marie est appelée Médiatrice. Dans son sens plénier, ce titre comporte

une association en sous-ordre au Christ-Médiateur, une participation purement gratuite et subordonnée, à l'activité médiatrice du Christ lui-même, dans sa double phase, terrestre et céleste, dans sa Rédemption, accomplie sur la Croix et dans son interpellation actuelle à la droite du Père. Ainsi seulement la médiation de Marie participe de l'universalité de celle du Christ, en ce sens que tous les hommes qui doivent toute grâce au Médiateur, la doivent aussi, à l'exception de Marie elle-même, à la Médiatrice (p. 562) [10].

Il est bien évident qu'on fait ici abstraction des multiples modes par lesquels Marie peut concourir à la distribution de la grâce. Mais le fait que Marie nous a mérité en convenance tout ce que le Christ nous a mérité en justice suffit à expliquer le rôle universel joué par la « Corédemptrice » dans l'acquisition et la distribution des grâces. Aussi faut-il ajouter avec l'auteur que « théologiquement, la définibilité de la Médiation mariale, avec sa double phase de Corédemption et de Distribution des grâces, ne peut guère faire de doute » (p. 566). Toutefois, si une telle définition intervient, le Magistère la formulera en termes qui domineront toutes les opinions recevables.

* *

Bornons-nous à queques brèves indications pour présenter les autres études concernant « Marie dans le dogme et la théologie ».

Le R. P. Koehler, marianiste, a écrit des pages substantielles sur *La Maternité spirituelle de Marie*. Il y montre que cette maternité spirituelle est, à notre égard, plus qu'une adoption. La maternité de grâce existe parce que Marie nous donne une vie qui vient d'elle, qui lui appartient, et elle nous donne cette vie par une activité propre.

Cette maternité commence à l'Annonciation, par le *fiat* libre et conscient qui conditionna l'Incarnation rédemptrice. Marie est encore notre Mère parce qu'elle prie pour nous et, par son intercession, nous obtient les grâces dont, chaque jour, nous avons besoin. Mais sa compassion au pied de la Croix, plus encore que la parole du Christ à Jean, l'a constituée Mère de tous les hommes. Inaugurée dès l'Incarnation, la maternité spirituelle est pleinement réalisée au Calvaire : « Les paroles du Christ, loin de créer la maternité de grâce, ne prennent leur sens qu'en la supposant » (p. 583). La compassion de Marie au Calvaire en fait la « corédemptrice », source d'un mérite de convenance pour tous les hommes. Le R. P. semble insinuer ici que l'opposition de certains auteurs à une coopération mariale à la Rédemption objective méconnaît cette « source de vie » de la Compassion. Les explications fournies plus haut montrent bien, pensons-nous, que le reproche est chimérique. Enfin, Notre-Dame est un modèle de perfection nous transformant efficacement : elle devient ainsi Mère du Corps mystique, Mère du « Christ total ».

Brève et très pertinente étude du P. Roschini, O.S.M., sur *La Royauté de Marie*. Le *fait* de cette royauté ressort de l'enseignement du Magistère ordinaire de l'Eglise, de l'Ecriture (figures de l'A. T.; affirmations du N. T., où elle est saluée Mère du Roi (roi = seigneur, Luc, I, 32, 44 ; Apoc. XII, 5) ;

[8] Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1912, p. 490. — Voir le texte complet dans l'*Ami*, 1939, p. 376-377.

[9] C'est ce que nous avons toujours dit, depuis les premiers articles signalés plus haut.

[10] Dans le même sens, nous avons abordé la question de la médiation mariale. Voir *Ami*, 1925, p. 625 ; 1927, p. 513-515 ; 1930, p. 677-78 ; 1932, p. 39 ; 1935, p. 792-800 ; 1938, p. 394 (la médiation de Marie exposée en fonction de la médiation du Christ et de celle des saints) ; p. 571 ; 1939, p. 137, 376.

témoignages multiples des Pères). La *nature* de cette royauté est précisée sous trois aspects. Tout d'abord, Marie est reine au sens propre du mot. Ensuite, ses vrais titres à la royauté sont analogues à ceux du Christ lui-même : droit naturel, elle est mère de l'Homme-Dieu et, comme telle, participe à la dignité royale de son Fils ; droit acquis, en raison de son intime association au Christ dans l'œuvre de notre rachat. Enfin, elle exerce le pouvoir royal d'une manière simplement relative et analogue, dont la meilleure expression se trouve dans son pouvoir d'intercession [1].

Le R. P. Boyer, professeur d'Ecriture Sainte au Colegio Maximo de San Ignacio à Barcelone, établit de suggestifs rapprochements entre *Marie, l'Eglise et le Nouvel Israël.* Un triple point de contact est marqué entre Marie et l'Eglise : toutes deux sont appelées « la nouvelle Eve » ; toutes deux sont « Mère de la postérité d'Abraham », Marie, en Jésus-Christ, qui récapitule en lui tous les fils d'Abraham, l'Eglise, dans le Corps mystique du Christ, où elle est postérité spirituelle d'Abraham et héritière de la Promesse ; toutes deux sont figurées par « la Femme de l'Apocalypse » [2]. Ces rapprochements permettent à l'auteur d'établir une comparaison entre la maternité de l'Eglise et celle de Marie. En résumé,

> Marie et l'Eglise sont l'une et l'autre, la seconde Eve, la Mère de la postérité d'Abraham, la Femme de l'Apocalypse... Le trait commun et fondamental de ces trois dénominations est la maternité. Il n'y a, par conséquent, qu'une seule maternité, qui appartient conjointement à Marie et à l'Eglise, bien qu'elles ne la réalisent pas identiquement... La maternité de Marie est première et principale ; celle de l'Eglise secondaire et subalterne ; celle de Marie intérieure et invisible ; souveraine est la maternité de Marie, ministérielle la maternité de l'Eglise. Mais, en définitive, ces deux aspects ou ces deux faces convergent et coïncident en une maternité unique : (maternité féconde et virginale, spirituelle et surnaturelle) : la maternité qui engendre les fils de Dieu le Père et les membres du Corps mystique du Christ par la vertu de l'Esprit Saint. La maternité spirituelle de Marie est comme l'âme qui soutient et vivifie la maternité de l'Eglise, celle-ci étant comme le corps en qui s'incarne et se réalise la maternité de Marie (p. 674).

Le R. P. Crivelli, S. J., dans *Notre-Dame et les Protestants* passe en revue les principaux reproches adressés par les protestants au culte marial. Toutefois il note, surtout en ces dernières années, un retour à des formules moins acerbes et même parfois quelques éloges à Notre-Dame. Finalement, l'auteur rétablit la véritable doctrine catholique, déformée par le préjugé.

En quelques pages, M. René Laurentin expose ce qu'il nomme *Un problème initial de méthodologie mariale,* problème où il s'agit d'harmoniser deux tendances, celle du théologien critique qui « met sa vertu à se défendre des intrusions du cœur dans le sanctuaire de rigueur et de dépouillement qu'est la théologie » ; celle du théologien mystique et dévot qui sent en lui, avec une présence mariale, des valeurs de vie insoupçonnables à la critique. On sent que l'auteur nourrit une sympathie plus grande pour le mystique ; mais il conclut sagement que ce dévot doit s'efforcer de « saisir la Vierge dans une connaissance vivante et engagée, *qui soit bien objective et non subjective* ». Nous soulignons cette remarque, où l'avantage est rendu au théologien critique.

Il faut s'arrêter plus longuement sur la belle *synthèse mariale,* écrite par le R. P. M.-J. Nicolas, O. P.

L'auteur estime à juste titre que toutes les prérogatives de Marie dérivent de sa maternité divine. Maternité qui, dans l'ordre psychologique, comporte en une Vierge-Mère la plénitude de la domination de l'esprit sur la chair, et qui, dans l'ordre de l'union hypostatique auquel elle se réfère, suppose dans le cœur de la mère une plénitude de connaissance et d'amour la rendant capable d'aimer Dieu : « De même que cet Enfant qui naît d'elle ne pourrait se connaître lui-même ni s'aimer soi-même selon ce qu'il est, sans la grâce qui remplit son âme par une sorte de nécessité de structure, de même en est-il pour la mère, qui ne pourrait connaître et aimer son enfant, être de niveau avec lui, sans la grâce » (p. 719). Et quelle grâce ! Plénitude de grâce, qui place l'âme de Marie immédiatement après l'âme de Jésus.

Plénitude de grâce, avec son double aspect, négatif et positif. Aspect négatif : l'incompatibilité du péché avec l'état de perfection dû à la Mère de Dieu. Sans doute, la virginité physique n'était pas nécessaire à l'Incarnation, mais elle est souverainement convenable pour appartenir à Dieu seul ! « Ce propos de rester vierge pour appartenir à Dieu, Marie l'avait formé avant de savoir ce qu'il adviendrait d'elle... Comment comprendre autrement la première réponse de Marie à l'ange de l'Annonciation ?» (p. 721). Vierge également après l'enfantement, Marie devait rester « vouée, consacrée à son Enfant-Dieu ». Vierge pendant l'enfantement : enfantement miraculeux pour ne pas être douloureux : la sainteté de la conception se manifestait par la joie de l'enfantement.

La virginité ainsi comprise entraîne une pureté d'âme sur laquelle aucun péché, pas même le véniel, n'a pu avoir prise. Et la certitude d'être à tout instant préservée de toute faute donnait à Marie le sentiment de la plus vive reconnaissance exaltant son amour pour Dieu. Cette préservation de toute souillure doit logiquement aller jusqu'à la préservation de la tache originelle. C'est pour l'auteur l'occasion de présenter l'explication théologique du péché « de nature » et de montrer comment « le privilège de l'Immaculée Conception ne détruit ni la loi de la propagation universelle du péché originel avec la nature, ni celle de l'universalité de la Rédemption par le Christ » (p. 725). Aussi sainte, aussi pure que possible, telle devait être la Mère de Dieu. Tout se tient dans la théologie mariale : on ne peut soustraire Marie au mal volontaire sans se sentir obligé de la soustraire au mal originel.

[1] Le P. Roschini critique avec assez de véhémence la thèse de De Gruyter, *De Beata Maria Regina*, Bois-le-Duc. 1934. Nous avions fait nous-même certaines réserves au sujet de cet ouvrage, qui eut du moins le mérite d'aborder le premier scientifiquement cette prérogative de la Vierge-Mère. Voir *Ami*, 1935, p. 127-128.

[2] Certains auteurs refusent de voir en la Femme de l'Apocalypse une figure de Marie. « L'attribution à Marie de ces symboles johanniques) reste en dépendance du dogme et de la piété non de l'exégèse ». A.-A. Malo, *Bible et Assomption*, dans *Vers le dogme de l'Assomption*, journées d'Etudes mariales, Montréal, 1948, p. 117 (Sur cet ouvrage, voir plus loin).

L'aspect positif de la sainteté de Marie comporte une grâce initiale que les théologiens se sont complu à comparer avec celle des autres saints, soit dans son origine, soit dans ses progrès, soit dans son état définitif. Nous avons jadis, dans *l'Ami*, indiqué ces opinions [3]. A leur sujet, le P. Nicolas fait observer avec raison que

> la grâce ne se mesure pas quantitativement. Cette transposition en langage de chiffres de ce qui est simplement une intensité de vertu, d'amour, d'union, est aussi trompeuse que le serait, par exemple, la comparaison de l'intelligence du maître avec la totalité de celles de ses disciples... La vérité est que, l'âme de la Sainte Vierge étant dans un ordre supérieur à celui de la grâce, et tout étant d'ailleurs en continuité et en ordre dans les œuvres de Dieu, la grâce trouve sûrement en elle non seulement un degré supérieur, mais encore une plus parfaite qualité...
>
> ...L'ordination de la grâce de Marie à la maternité divine existant en elle dès son premier instant, on peut dire que, dès le premier instant sa grâce est supérieure à celle des saints et des anges, même si elle se trouve par ailleurs dans un état de commencement et de germe, qui l'empêche, à ses débuts, de produire des actes aussi parfaits que ceux des saints achevés. On peut donc fort bien se représenter la Sainte Vierge enfant dans un état d'âme admirable, certes, mais proportionné à son âge et à sa condition, et cependant déjà porteur de promesses sans mesure commune avec celui des autres hommes et même des bienheureux (p. 727).

Nous avons tenu à faire cette citation qui semble bien mettre au point la solution d'un problème délicat où plus d'un mariologue reste hésitant, ou bien s'engage outre mesure.

Poursuivant son étude sur les vertus et la physionomie spirituelle de Marie, sur les lumières et les charismes dont fut dotée son âme, l'auteur conclut par une autre réflexion pertinente :

> Il faudrait rechercher, dans les états mystiques, ce qui est vraiment *essentiel à la sainteté*, pour l'attribuer à Marie avec la plus haute perfection possible... Une bonne et saine théologie nous paraît devoir concilier la plénitude de grâce avec l'extrême « petitesse », au sens thérésien du mot, de l'âme de Marie. Elle sera peu portée à adhérer à cette opinion, pourtant si commune, que la Sainte Vierge aurait eu l'usage de la raison dès le sein de sa mère et pendant le sommeil. La plénitude de grâce implique la *totalité* de l'engagement de Marie en ses actes conscients et libres, mais nullement l'impossibilité de tout arrêt de sa volonté et de sa conscience. Bien volontiers aussi souscrivons-nous, pour notre part, aux pensées hardies de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus sur les ignorances de Marie dans les premiers temps de sa Maternité divine : ignorance qui n'était pas de l'essentiel, mais de tant de choses imprévisibles, que l'Ecriture laissait pressentir, mais ne révélait pas et qui se découvraient peu à peu (p. 730).

Il est bon d'entendre de telles réflexions de la part d'un mariologue aussi distingué que le Père Nicolas.

La synthèse mariale se prolonge dans la Maternité médiatrice avec le double parallélisme Adam-Jésus, Eve-Marie, qui explique tout le plan créateur et régénérateur. L'auteur en arrive ainsi à la doctrine de la Co-rédemption, qu'il donne comme une opinion théologique. Opinion d'ailleurs parfaitement logique. Aussi bien ne sommes-nous pas, nous aussi, des co-rédempteurs dans la mesure où, rachetés par le Christ, nous pouvons à l'aide de la grâce collaborer vraiment au salut de nos frères ?

> L'Eglise tout entière est co-rédemptrice. Mais tandis que les autres coopèrent, en dépendance du Christ, à *l'application* aux hommes de la grâce acquise par la Croix du Christ, la Vierge Marie a ce privilège, *dans une dépendance non moins totale* à l'égard du Christ, de coopérer à l'acquisition même de la grâce... (p. 736).

Exposant en dernier lieu l'assomption de Marie, le P. Nicolas rappelle que l'Eglise croit à la présence de Marie au ciel en *corps et en âme* [4]. Marie a été personnellement associée au mystère de la Résurrection et de l'Ascension du Christ *avant* tout le genre humain. C'est tout ce que signifie le mystère de son Assomption, qui ne fait que pousser jusqu'au bout l'idée de la Nouvelle Eve. L'Assomption découle plus spécialement de deux dogmes : Immaculée Conception, avec la grâce originelle qui implique la victoire sur la mort ; Maternité divine, qui comporte la préservation de toute corruption, aussi bien pour le corps du Fils que pour celui de la Mère. Du haut du ciel, la Médiatrice exerce sa fonction, non seulement en priant pour nous, mais encore en exerçant sur nos âmes des actions directes. L'action bienfaisante de la Médiatrice nous montre Marie comme une Mère et comme une Reine exerçant son influence morale en notre faveur sur ce Roi de l'ordre de la grâce qu'est le Christ.

La synthèse théologique esquissée par le P. Nicolas montre bien l'enchaînement des vérités mariales et fait comprendre comment, à partir de ce qui est clairement ou confusément révélé, on peut parvenir à construire l'étonnante physionomie de la Vierge, Mère de Dieu et Médiatrice. Encore une fois, il a paru utile de relever certaines assertions plus conformes à une saine théologie : la vraie piété envers Marie n'a rien à perdre en s'y ralliant.

II

« *Maria* » renferme un article remarquable du R. P. JUGIE, A. A. sur *l'Assomption de la Sainte Vierge* (p. 619-658). C'est le résumé du livre célèbre : *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*, succinctement annoncé par *l'Ami* en 1946, p. 79. Il est indispensable d'y revenir.

Pourquoi « la mort et l'Assomption » ? L'Assomption n'est-elle pas la glorification de Marie, ressuscitée après avoir passé, comme toute créature humaine, par la mort ? C'est là, en effet, l'idée que nous laissent la plupart des mariologies. Et cependant, étroitement unis dans l'histoire comme dans la spéculation, le problème de la mort et celui de l'Assomption sont séparables. Quelques théologiens ont nettement dégagé la notion de l'Assomption proprement dite du fait de la mort et des deux autres éléments

[3] Voir *Ami*, 1926, p. 577-580, exposé repris et résumé en 1946, p. 53-54.

[4] Sur le fait de la mort de Marie en rapport avec la grâce originelle, le P. N. s'exprime ainsi : « Il est de l'essence du composé humain de vieillir et de se défaire. Le don d'immortalité venait sans doute du dehors, de ce fruit mystérieux de l'arbre de vie, de cette restauration constante des forces qui éloignaient la mort. L'immortalité n'a donc pas été donnée à Marie avec la grâce. Elle restait mortelle, mais la mort était pour elle une sorte de violence opposée à la grâce qui remplissait son âme et qui impliquait la parfaite victoire de l'esprit sur la chair. La mort de Marie va donc apparaître comme à la fois naturelle et contraire à la conduite normale de la Providence. Ce sera l'une des raisons majeures pour lequelles la croyance à l'Assomption s'établira dans l'Eglise » (p. 730).

qu'elle entraîne nécessairement avec elle, à savoir la préservation du corps de toute corruption pendant la durée de l'état de mort et la résurrection glorieuse qui l'a bientôt suivie. Ils ont été amenés à faire cette distinction capitale tant à cause de l'incertitude historique du fait de la mort que du droit à l'immortalité corporelle que le privilège de la conception immaculée conférait à la Vierge. D'après eux, le mystère de l'Assomption consiste essentiellement dans le fait de la glorification en corps et en âme de la Mère de Dieu, à son départ de cette terre, abstraction faite du mode selon lequel s'est opéré ce départ, et sa réunion au ciel avec Jésus ressuscité (p. 2).

Ce thème inspire tout l'ouvrage et l'auteur y ajoute sa note particulière, inclinant à admettre que la Mère de Dieu, exempte, de droit, de la mort par son immaculée conception, en a été, en fait, préservée.

L'étude de ce double problème, mort et assomption, est menée à la fois sur le plan historique et sur le plan doctrinal. L'étude historique est elle-même divisée en deux parties : Ecriture sainte et Tradition patristique jusqu'à la fin du IX^e^ siècle ; tradition orientale après les schismes et théologie latine du X^e^ siècle à nos jours.

* *

L'auteur s'arrête à peine à quelques témoignages scripturaires où certains théologiens découvrent une allusion implicite à l'Immaculée Conception et, par l'Immaculée Conception, à l'Assomption (Gen., III, 19 ; Luc., I, 28, 42) ; mais il insiste sur le chapitre XII de l'Apocalypse. Dans la « Femme » opposée au « Dragon », il voit un symbole à virtualité multiple. Au ℣. 1, le personnage immédiatement et directement présenté est l'Eglise ; mais les traits sous lesquels elle est peinte sont ceux de la Vierge. Marie est le type idéal de l'Eglise ; elle dépasse l'Eglise ; elle est Mère de l'Eglise. Il semble bien que ce ℣. 1 contient une allusion suggestive à l'Assomption : la « Femme enveloppée dans le soleil, la lune au-dessous de ses pieds et sur la tête une couronne de douze étoiles », c'est le signalement d'une Reine du ciel et de la terre dans l'éclat de sa gloire. Interprétation retenue par Pie X dans l'encyclique *Ad diem illum* et par un certain nombre de Pères à partir du V^e^ siècle (Quodvultdeus, Cassiodore, Ambroise Autpert, Œcuménius, Aréthias de Césarée). Une raison de convenance de l'Assomption semble indiquée également dans la doctrine paulinienne des derniers survivants lors de l'avènement du Sauveur : ils ne mourront pas, mais seront changés instantanément, c'est-à-dire glorifiés en corps et en âme [5]. Ces exceptions montrent que la loi universelle de la mort peut ne pas atteindre la Vierge-Mère. Dans l'hypothèse où Marie serait morte, les résurrections anticipées et probablement définitives relatées par Matth., XXVII, 51-53, fournissent un argument solide en faveur de la résurrection anticipée de Marie elle-même.

En 1926, le P. Jugie avait publié un « *Essai sur l'Assomption et la mort de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles* » [6]. Cette étude réapparaît ici, mais complètement remaniée. L'enquête sur la tradition des cinq premiers siècles donne un résultat « quelque peu décevant » : aucun témoignage clair et explicite sur l'Assomption glorieuse de la Mère de Dieu. Seul, au IV^e^ siècle, le prêtre Timothée de Jérusalem, dans l'homélie *In Simeonem et Annam*, proclame la Vierge « immortelle », le Christ « l'ayant transférée dans les lieux de son ascension ». Mais le fait même de la mort et de l'ensevelissement de Marie reste incertain. Sur le terrain purement historique, tout indique que S. Epiphane a dit le mot juste : « Personne ne sait quelle a été la fin terrestre de la Mère de Dieu » [7].

Dès le V^e^ siècle, les apocryphes du *Transitus Mariæ* apparaissent dans la littérature chrétienne. Trois échantillons classiques sont bien connus : *le récit du Pseudo-Méliton*, dans lequel est nettement enseignée la Résurrection glorieuse suivie de son Assomption au ciel en corps et en âme (VI^e^ siècle) ; le texte des *Noms divins* du Pseudo-Denys (c. III, n. 2 ; *P. G.*, III, 681), où l'on voit une allusion, non à l'Assomption, mais à la « dormition » de Marie ; enfin, le récit de l'*Histoire euthymiaque*, insérée dans la seconde homélie de S. Jean Damascène et que nous lisons encore au bréviaire [8]. D'autres légendes du *Transitus Mariæ* sont venues s'adjoindre à ces récits déjà connus : mais ces apocryphes, dont le P. Jugie donne un aperçu très complet [9], ne sont pas tous favorables à la doctrine de l'Assomption. S'ils ont tous pour trait commun de raconter la mort de Marie avec certains détails caractéristiques, l'accord cesse sur le sort réservé au corps de la Vierge après sa sépulture. « Les uns se taisent sur ce point ; les autres enseignent expressément la résurrection glorieuse après un temps qui peut varier de quelques instants jusqu'à six mois ; les autres nous parlent d'une assomption du corps au paradis terrestre non suivie de résurrection » (p. 105).

Sans valeur au point de vue historique, ces récits nous renseignent du moins sur les premières solutions apportées par la piété chrétienne au problème de la survie de Marie. A partir du VII^e^ siècle, c'est à la solution du Pseudo-Méliton que se rallieront la plupart des Pères et des théologiens.

Les *Transitus Mariæ* ont eu une influence certaine sur l'institution de la fête de la Dormition. Plusieurs même ont été composés à l'occasion de l'introduction de cette fête en certains endroits. Le P. Jugie en étudie minutieusement les origines et l'objet, soit en Orient, soit en Occident. Par elle-

[5] I Thess., IV, 14-16 ; I Cor., XV, 51-52 ; II Tim., IV, 1 ; I Petr., IV, 5 ; Act., XV, 42 (« qui judicaturus est vivos et mortuos »). — Le P. Jugie estime que l'interprétation de certains théologiens (les derniers survivants passeront par la mort pour ressusciter immédiatement) est aujourd'hui abandonnée de tous. Voir cependant la dissertation d'A. Romeo, dans *Verbum Domini*, 1934, p. 142-148, 250-255, 267-273, 313-320, 328-336, 375-383. Pour cet auteur, le texte authentique grec πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμετα doit ainsi s'interpréter : « omnes non dormiemus, seu repente excitabimur a diuturno mortis somno, nempe illico resurgemus (ut vertit Vulgata) et quidem corpore in melius commutato. » Cité par Piolanti, *De Novissimis*, Turin, 1946, p. 6.

[6] Dans les *Echos d'Orient*, 1926, p. 5-20 ; 129-145. Cf. *Ami*, 1946, p. 77.

[7] S. Epiphane, *Haer.* LXXVIII, 11, 24 ; P. G. XLII, 716, 737 A.

[8] Die IV^a^ infra octavam Assumptionis, 2° nocturno.

[9] Avec une érudition remarquable et un esprit critique très averti. Le lecteur trouvera ici des indications très complètes sur les éditions des *Transitus* apocryphes et la discussion des textes d'après les manuscrits.

même, l'institution de la fête ne constitue pas une preuve apodictique en faveur de la doctrine de la véritable Assomption. Quelques formules liturgiques semblent la suggérer ; d'autres y sont irréductibles. Au fond, la liturgie reflète l'état réel de la théologie sur la question ; elle penche pour la solution qui sera celle de l'avenir ; mais elle garde trace des solutions incomplètes formulées dès la fin du IVe siècle.

Du VIIe au Xe siècle, les écrits des Pères et des auteurs grecs s'orientent en grande majorité vers la seule solution digne de Dieu et de sa Mère : la véritable Assomption, le corps et l'âme de Marie, après une brève séparation, réunis de nouveau pour la vie glorieuse à l'exemple de Jésus ressuscité.

Le panégyrique sur la dormition de Marie, attribué à S. Modeste, patriarche de Jérusalem († 634) est très net à cet égard. La Chronique de l'inconnu Hippolyte de Thèbes mentionne l'assomption de Marie (ἀνάληψις) et celle de S. Jean. S. Germain de Constantinople († 733) affirme la mort de Marie, mais aussi sa résurrection glorieuse et il les rattache aux exigences de la maternité divine et de la médiation de salut exercée à l'égard des hommes. Les homélies de S. André de Crète († 740) présentent plus de flottement ; néanmoins on sent que le métropolite de Gortyne considère « l'hypothèse » de l'Assomption glorieuse, comme plus vraisemblable. Par contre, S. Jean Damascène († 749), dans la trilogie qu'il nous a laissée pour la fête de la Dormition, est très affirmatif : s'il admet la mort de Marie — (il fallait que ce qui était terrestre retournât à la terre) — il ne considère cette mort que comme la condition d'une résurrection « brillante de l'éclat de l'incorruptibilité ».

L'homélie sur l'Annonciation faussement attribuée à S. Athanase (*P. G.* XXVIII, 917-940), mais qui est certainement de la fin du VIIe ou dé début du VIIIe siècle, est très affirmative sur la glorification de la Vierge en corps et en âme, sans aucune allusion à sa mort. Théodore Abou-Quorra († 820) et S. Théodore Studite († 826) parlent de la mort de Marie comme d'un simple sommeil ; tous deux enseignent la survie de la Vierge ; le premier n'indique pas si Marie est ressuscitée, tandis que le second l'enseigne explicitement.

Parmi les mélodes de cette époque, les anonymes sont pour la plupart partisans du privilège de l'incorruption du corps sans résurrection anticipée, et il semble bien que ce soit aussi là l'opinion du moine Théognoste († 871), alors qu'un contemporain, le moine Epiphane (début du IXe siècle) laisse supposer qu'il s'agit d'une résurrection et d'une assomption proprement dites. Georges de Nicomédie († 880) rattache l'assomption glorieuse à la complète exemption du péché et l'empereur Léon VI le Sage, dont le témoignage clôt cette enquête sur la tradition grecque jusqu'au IXe siècle, se dégageant de toute influence des apocryphes, s'attache surtout à mettre en relief la médiation universelle de Marie au ciel : « Aucun bonheur qui n'arrive quand elle le veut, aucun malheur qui ne soit écarté, quand elle s'y oppose ». Mais il semble bien que, lui aussi, reste partisan de la théorie des deux assomptions, celle du corps supposant l'incorruption, mais excluant la résurrection. Le basileus théologien est le précurseur et le chef de file de l'Ecole byzantine hostile à la véritable assomption.

Du VIIe au IXe siècle, la tradition occidentale, assez pauvre, ne fournit pas de doctrine ferme. Au VIe siècle, deux écrits apocryphes sont favorables à l'Assomption : le Pseudo-Méliton et le récit du *Liber miraculorum* de Grégoire de Tours. S. Isidore de Séville († 636) préfère l'ignorance aux sources apocryphes. Parmi les homélies recueillies par Paul Diacre († 795), seule l'homélie anonyme XLV semble, en plusieurs passages, être favorable à l'assomption corporelle, et cependant l'orateur n'ose se prononcer [10]. Chez les auteurs du Moyen Age, dit le P. Juglie, « le doute sur l'Assomption corporelle a persisté d'une manière qui nous étonne » (p. 274).

Rappelons ici les deux chefs de file de la double tradition occidentale : le Pseudo-Jérôme, hostile [1] ; le Pseudo-Augustin favorable à l'Assomption corporelle [2].

Le Pseudo-Jérôme (vraisemblablement Paschase Radbert [3]) admet la possibilité de la résurrection glorieuse de Marie, mais, ajoute-t-il,

> nous n'avons point de preuve certaine de ce privilège et, en l'absence de preuve, il vaut mieux avouer notre ignorance... L'objet de la fête du 15 août est l'assomption de son âme au ciel... Quant au corps virginal, on ignore comment, quand et par qui il a été enlevé du sépulcre resté vide (col. 123-124).

Le Pseudo-Jérôme est un faussaire conscient. Le Pseudo-Augustin répond à une question posée touchant « la mort temporelle et l'assomption perpétuelle de la Mère de Dieu » (col. 1141). Aucune allusion aux écrits apocryphes : le sujet est traité en s'appuyant sur la raison théologique :

> Comme son Fils, la Vierge a subi la mort temporelle, loi commune de l'humanité (col. 1144). Mais le corps virginal n'a pas subi la décomposition du tombeau (col. 1145). C'eût été un déshonneur rejaillissant sur le Fils (id.). Bien plus, Jésus a dû vouloir sa mère près de lui, en corps et en âme, car « il est juste que soit entièrement vivante celle qui a engendré la vie intégrale et parfaite ; que Marie, Mère de Dieu, nourrice de Dieu, servante de Dieu, suivante de Dieu, soit avec celui qu'elle a porté dans son sein, avec celui qu'elle a enfanté, nourri, entouré de ses soins les plus tendres » (col. 1148).

Devant ces raisons, l'hypothèse du corps préservé simplement de la corruption ne saurait être retenue : *sit integre vivens, quæ omnium integram perfectamque genuit vitam.*

Si la thèse du Pseudo-Jérôme paraît encore l'emporter au IXe siècle, le Pseudo-Augustin a tracé la voie à la théologie postérieure.

* *

Ce développement de la doctrine de l'Assomption dans l'Eglise latine est précédé de deux brefs chapitres relatifs à la tradition orientale, après les schismes, dont voici le résumé :

L'Eglise *copte* enseigne la résurrection glorieuse après 206 jours d'ensevelissement. Le patriarche Théodose († 567) a établi deux fêtes distinctes, mort de Marie (21 Tobi, 16 janvier), résurrection et assomption glorieuse (16 mésoré, 9 août). — L'Eglise *abyssine* s'est ralliée, officiellement du moins, à cette doctrine et à cette liturgie. — Dans l'Eglise *syrienne jacobite*, la fête du 15 août est fête de la

10 *Homiliarium*, n. XLV ; *P. L.*, XCV, col. 1490-1496.

1 Dans la lettre à Paula et Eustochium, *P. L.*, XXX, col. 122-142.

2 Ne pas confondre ce Pseudo-Augustin (non identifiable) favorable à l'Assomption, *P. L.*, XL, 1141-1148, avec un autre Pseudo-Augustin, plus hostile encore que le Pseudo-Jérôme et dont le sermon est édité *P. L.*, XXXIX, 2129-2134.

3 Cf. Dom Lambot, *L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption* dans *Revue Bénédictine*, 1934, p. 265-282 ; H. Peltier, art. *Radbert* (Paschase), dans *D. T. C.*, XIII, 1632. Voir du même auteur la thèse *Pascase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens, 1938 (recension dans l'*Ami*, 1938, p. 365).

mort, de la migration de Marie ; son assomption, la simple translation de son corps sont passées sous silence. — L'Eglise *arménienne*, au contraire, professe la doctrine de l'Assomption. — C'est bien le sens, semble-t-il, des textes des *Nestoriens*. — Ordinairement, dans les Eglises orientales, la fête du 15 août est précédée d'un jeûne de 15 jours, appelé jeûne de la migration de la Vierge.

Dans l'Eglise *byzantine* et *gréco-russe*, des controverses se sont élevées, aux XIe et XIIe siècles, au sujet de la résurrection anticipée du corps de la Vierge. Dans la suite, la doctrine traditionnelle a prévalu. Tout en admettant que Marie est morte, on enseigne qu'elle est ressuscitée sans retard à la vie glorieuse. A partir du XVIe siècle, cette doctrine rallie tous les suffrages, mais reste pourtant à l'état de pieuse croyance et ne se présente pas comme un dogme de foi. Les nombreux témoignages apportés par le P. Jugie montrent le bien fondé de cette vue d'ensemble. Nous ne nous y attarderons pas.

Boulgakov (Serge) semble avoir résumé exactement la pensée orientale actuelle : « La Vierge Marie est le centre invisible, mais réel, de l'Eglise apostolique, c'est en elle que le secret du christianisme primitif est caché, ainsi que celui de l'évangile écrit par S. Jean que le Christ lui donna pour fils du haut de la Croix. Etant morte de mort naturelle, le jour de sa dormition, *elle n'a pas été captive de la corruption, mais, ressuscitée par son Fils, elle demeure, en son corps glorifié, à la droite du Christ dans les cieux*... Demeurant au ciel à l'état glorifié, la Vierge reste la mère du genre humain, pour lequel elle prie et intercède. C'est pourquoi l'Eglise lui adresse ses supplications en lui demandant son secours. Elle couvre le monde de son voile en priant, en pleurant sur les péchés du monde ; au jugement dernier elle intercèdera devant son Fils et lui demandera grâce. Elle sanctifie le monde naturel tout entier ; en elle et par elle le monde atteint la transfiguration... » [4].

C'est à la doctrine de l'Assomption dans l'Eglise latine, après la fin du IXe siècle, que l'auteur s'attache plus spécialement (p. 360-500).

Durant un certain temps, les deux tendances, Pseudo-Jérôme et Pseudo-Augustin, se présentant sous le patronage de deux docteurs vénérés, se partagèrent, dans une mesure à peu près égale, les suffrages des théologiens ; mais la masse du clergé et des fidèles continuait à accepter, au moins comme une pieuse croyance, l'essentiel du récit du Pseudo-Méliton, d'accord pour le fond avec le Pseudo-Augustin.

L'influence du Pseudo-Jérôme se fait certainement sentir sur Hincmar, Rathier de Vérone, Raoul Ardent, S. Anselme de Cantorbéry, Eadmer, S. Bruno de Segni, S. Bernard, Guerric, Godefroy d'Admont, Innocent III et Alexandre III, qui se servent d'expressions vagues et pleines de réserve. D'autres s'inspirent positivement du Pseudo-Jérôme ou y renvoient expressément : Atton de Verceil, S. Odilon, Guibert de Nogent, Arnauld de Bonneval, Aelreld, etc. Quelques-uns hésitent, tout en penchant vers la thèse de la résurrection glorieuse : Jean Beleth, Pierre de Celles, Alain de Lille et, un peu plus tard, Innocent IV.

L'influence du Pseudo-Augustin se fait sentir avec des nuances diverses. Les uns présentent la doctrine de l'Assomption comme une pieuse croyance, qu'il est préférable d'admettre ; ils se différencient à peine de ceux qui, en dernier lieu, ont été catalogués parmi les disciples du Pseudo-Jérôme. D'autres, sans faire de leur croyance une doctrine révélée, affirment nettement l'Assomption et la résurrection glorieuse de Marie. Enfin, non contents d'affirmer le privilège gorieux de Notre-Dame, quelques disciples du Pseudo-Augustin cherchent à l'établir par des preuves théologiques.

Dans le premier groupe, le plus nombreux : S. Fulbert de Chartres, Hugues de Saint-Victor, Gauthier de Saint-Victor, Philippe de Harveng, Pierre de Poitiers, Huguccio, Sicard de Crémone, Guillaume d'Auvergne. — Dans le second : S. Pierre Damien, le Bienh. Amédée de Lausanne, Richard de Saint-Victor, Pierre de Blois, S. Antoine de Padoue. — Parmi les derniers, c'est d'abord Abailard, *sermon sur l'Assomption* (*P. L.* CLXXVIII, 541-543) : « Ce qui était incertain à l'époque de Jérôme est devenu manifeste dans la suite par une révélation du Saint-Esprit ». — Pierre Comestor (discours faussement attribué à Hildebert du Mans, *P. L.* CLXXI, 630) estime que « si l'homme et la femme sont deux dans une seule chair, cela est encore plus vrai de la mère et de son fils... Exempte de la malédiction propre à la femme : « Tu enfanteras dans la douleur » (Gen. III, 16), la Vierge a aussi échappé à la malédiction commune : « Tu retourneras en poussière ». L'ange lui dit qu'elle est bénie, « parce qu'elle a été délivrée de la malédiction originelle ». — Des sermons d'Absalon de Sprinckirchbach le second (*P. L.* CLXII, 255-56) affirme catégoriquement l'assomption « avec son corps » : si Marie n'était pas montée au ciel avec son corps ; son Fils aurait manqué au précepte : « Honore ton père et ta mère ! » — Enfin, entr'autres raisons développées par la *Disputatio* de Gauthier de Château-Thierry, on relève cet argument philosophique : « Toute âme séparée conserve le désir d'être réunie de nouveau à son corps. La Mère de Dieu n'aurait pas eu la plénitude parfaite de la félicité si elle était séparée de son corps [5].

La *Disputatio* de Gauthier fait entrer la question de l'Assomption dans l'enseignement théologique proprement dit, enseignement encore timide, mais qui ira s'affirmant toujours plus catégorique dans l'Ecole. Du XIIIe au XVe siècle, on trouve encore quelques disciples attardés du Pseudo-Jérôme : Durand de Mende, les canonistes Jean Andreae, Fr. Zabarella, Jean d'Imola, le Panormitanus, auxquels il faut adjoindre Ludolphe le Chartreux et — théologien en retard sur son siècle — Alphonse Tostat († 1455). La plupart des autres auteurs sont disciples du Pseudo-Augustin, mais ils considèrent encore en général la doctrine de l'assomption corporelle comme une pieuse croyance, plus probable, pas encore absolument certaine.

Parmi les théologiens, à S. Albert le Grand revient la première place. Comme beaucoup d'Occidentaux, il ignore la théorie de la double assomption ; pour lui, Marie est morte et ressuscitée. Les raisons qu'il apporte en faveur de cette thèse (preuves liturgiques, patristiques, théologiques) sont, en réalité, assez faibles ; mais la conclusion qu'il en tire répond à une conviction très arrêtée : « Il est manifeste que la très bienheureuse Mère de Dieu a été élevée en corps et en âme au-dessus des chœurs angéliques. Et nous croyons cela vrai de toutes façons » [6]. La doctrine de l'Assomption est « une de ces vérités qui

[4] L'*Orthodoxie* (coll. *Les Religions*), Paris, Alcan, 1932, p. 166-167 ; cf. *Ami*, 1934, p. 13. Ne pas confondre *Serge* Boulgakov avec son homonyme *A.-J. Boulgakov*, qui blâme le mouvement catholique tendant à faire définir l'Assomption corporelle de Marie, *Sur l'adoption d'un nouveau dogme dans le catholicisme romain*, Kiev, 1903.

[5] Cette *Disputatio* a été éditée par le P. A. Deneffe, *Gualteri cancellarii et Bartholomæi de Bononia, O. F. M. quæstiones ineditæ de assumptione beatæ Virginis Mariæ*, Munster, 1930, 60 pp. (Coll. *Opuscula et textus historiam Ecclesiæ ejusque vitam atque doctrinam illustrantia*, ser. scholastica, fasc. IX).

[6] *Mariale, sive Quæstiones super evangelium « Missus est Gabriel »*, q. 132. (*Opera omnia*, Vivès, t. XXXVII, p. 186).

ne sont ni clairement consignées dans l'Ecriture, ni évidentes par elles-mêmes, mais qui paraissent découler de l'Ecriture et s'imposer à la raison, au point qu'on ne peut leur opposer aucun témoignage scripturaire, aucune raison sérieuse. Ces vérités, nous devons les croire pieusement » [7].

Après S. Albert, S. Thomas d'Aquin : « Marie a été exempte de la malédiction commune aux hommes et aux femmes : « tu retourneras en poussière »..., car elle a été élevée au ciel avec son corps. Nous croyons, en effet, qu'après sa mort, elle fut ressuscitée et portée au ciel » [8].

La pensée de S. Bonaventure concorde pleinement avec celle des deux docteurs dominicains : Marie est corporellement au ciel [9]. — Deux autres Maîtres de l'Ecole franciscaine, Matthieu d'Aquasparta et François de Mayron apportent leur suffrage à une doctrine qu'ils affirment croyance générale dans l'Eglise [10].

Du XIVe siècle, citons encore Nicolas de Lyre, Thomas de Strasbourg et Jean de Jenzenstein, archevêque de Prague. — Au XVe siècle, les partisans du privilège marial s'affirment avec plus de résolution encore : Jean Gerson, S. Vincent Ferrier, S. Bernardin de Sienne, S. Antonin de Florence et, vers la fin du siècle, Denys le Chartreux, Pelbart de Temesvar, Robert Caracciolo, Bernard de Bust. — Bien plus, certains canonistes qualifient parfois d'hérétique ou de proche de l'hérésie la doctrine opposée à l'Assomption. L'Assomption n'est déjà plus considérée comme matière à discussion libre.

Le XVIe siècle accentue ce progrès doctrinal. La note de témérité est généralement infligée à quiconque rejette ce sentiment commun. Le progrès réside surtout dans l'information patristique. Les noms des grands prédicateurs byzantins commencent à apparaître. La critique historique dépiste bien des apocryphes. Mais le silence des cinq premiers siècles devient une objection sérieuse que les centuriateurs de Magdebourg ne manquent pas d'exploiter.

Il est inutile d'énumérer les noms de tous les prédicateurs et théologiens qui ont enseigné la doctrine de l'Assomption. Au XVIe siècle, cette doctrine est tout à fait commune, mais avec des nuances assez divergentes sur la note à donner à sa certitude : doctrine commune, certaine, proche de la foi. le P. Jugie cite quelques noms plus illustres : Cajétan [1], Melchior Cano [2], Dominique Soto [3], S. Thomas de Villeneuve [4], S. Robert Bellarmin [5], S. François de Sales [6], Catharin [7] (qui, on le sait, défendit l'Immaculée Conception contre l'opinion de ses confrères dominicains), mais surtout S. Pierre Canisius [8] et Suarez [9] pour qui l'Assomption est une doctrine « proche de la foi ». Le progrès dans la croyance incita l'autorité romaine à introduire certains modifications — bien modestes — dans les textes liturgiques du missel, du bréviaire et du martyrologe.

Ce fut d'ailleurs la suppression de la notice du martyrologe d'Usuard qui alluma, à Paris, une controverse (1668-1672) au sujet de l'Assomption. Dans la première moitié du XVIIe siècle, l'ensemble des théologiens et prédicateurs — qu'on peut appeler *maximistes* — considéraient l'Assomption comme proche de la foi et immédiatement définissable. Le texte d'Usuard, admettant la mort de la Sainte Vierge, mais se refusant à parler d'Assomption, heurtait ce sentiment commun. On prit l'initiative de le supprimer à l'office des chanoines de Notre-Dame et de lui substituer une homélie favorable à l'Assomption. Avec d'autres auteurs moins célèbres, Launoy en prit la défense sans aucune atténuation [10]. Le P. Jugie montre en quoi Launoy eut raison, en quoi il eut tort (p. 442-44). Mais l'influence du critique fut assez marquée sur Louis Thomassin [1]. Le Nain de Tillemont [2] se rapproche également de Launoy. Pour ces auteurs, l'Assomption est une pieuse croyance, à laquelle manque la certitude des preuves. Noël Alexandre [3] tient un juste milieu : tout en ne voyant dans l'Assomption qu'une pieuse croyance, il la juge cependant « appuyée sur de nombreuses raisons de convenance, beaucoup plus probable que sa contradictoire, et ayant la faveur de l'Eglise au point que celui qui la mettrait en doute n'éviterait pas la note de témérité » (*loc. cit.*). Cette note de témérité est attaquée par le professeur lovanien Pierre Marant qui, sans nier l'Assomption la considère comme une doctrine encore incertaine. Tous ces auteurs peuvent être rangés parmi les *minimistes*. Mais, après la controverse parisienne, apparaissent les *modérés*.

Ils s'abstiennent de dire avec les maximistes que la doctrine de l'Assomption est absolument certaine, révélée, définissable, voire même déjà définie en quelque façon ; et ils se refusent à suivre les critiques lorsque ceux-ci

[7] *Id.*, p. 187. S. Albert a également un sermon sur l'Assomption, édit. cit., t. XIII, p. 536. Le P. Genevois, O. P., a relevé dans les écrits de S. Albert les textes concernant la mariologie et se référant plus spécialement à la Bible, *Bible mariale et mariologie* de S. Albert le Grand, St-Maximin, 1934. On trouvera à la table dogmatique, p. 191, d'assez nombreuses indications relatives à l'Assomption.

[8] Texte tiré de *l'Exposition sur la salutation angélique*.

[9] Cf. *De Assumptione beatæ Virginis Mariæ, Opera omnia*, Quaracchi, serm 1, t. IX, p. 690 ; serm. 2, p. 692 ; *Breviloqium*, c. V, t. V, p. 586. Sur la pensée de S. Bonaventure, voir L. Di Fonzo, *De corporea assumptione beatæ Mariæ Virginis ejusque gloria cælesti juxta sanctum Bonaventuram*, dans *Marianum*, t. I (1939), p. 327-350 ; cf. Chiettini Emmanuel, *Mariologia S. Bonaventuræ*, Rome, 1941, p. 182-198.

[10] Le P. Jugie passe sous silence Duns Scot. Le Docteur subtil ne semble pas avoir envisagé la question. Le P. Balic lui-même, dans ses *Theologiæ Marianæ elementa* de Duns Scot, Sebenic, 1933, est muet sur l'Assomption.

[1] Cajétan, *Opusculum de conceptione beatæ Virginis*, c. I, Lyon, 1581, p. 138.

[2] Melchior Cano, *De locis theologicis*, l. XII, ch. 10.

[3] Dominique Soto, *In IV Sent.*, dist. 43, q. 2, a. 1.

[4] Thomas de Villeneuve, *Conciones sacræ*, *De Assumptione Virginis*, concio I, IV, Alcala, 1572, f. 241, 255.

[5] *Bellarmini conciones habitæ Lovanii...*, c. XL, *De Assumptione beatæ Mariæ Virginis*, Cambrai, 1617, p. 329-330.

[6] S. François de Sales, Sermons, t. V (dans *Œuvres complètes*, Annecy, 1896, t. VII, p. 452-54).

[7] *Catharini, adnotationes in commentaria Cajetani*, t. IV, Lyon, 1542, p. 289 ; *De consummata gloria solius Christi ac divæ Virginis*, *Opuscula*, Lyon, 1542, p. 104-120.

[8] *P. Canisii De Verbi Dei corruptelis* (en réponse aux centuriateurs de Magdebourg), t. II, 2e édit. Ingolstadt, 1583, l. V, c. 5, p. 618-630. S. Pierre Canisius en appelle à l'autorité des docteurs, à la croyance unanime des fidèles, à certains textes scripturaires. Les hésitations de jadis peuvent faire place à une croyance plus ferme, car « l'Eglise croît en sagesse avec le temps ».

[9] Suarez, *In IIIam. part. S. Thomæ*, q. 38, a. 4, disp. 21, sect. 2 ; cf. q. 27, a. 2, disp. 3, sect. I ; édit. Vivès, t. XIX, p. 315-18 ; p. 47.

[10] Launoy, *Judicium de controversia super exscribendo Pariensis Ecclesiæ martyrologio exorta*, Laon, 1670, Paris, 1671.

[1] Thomassin, *Traités historiques et dogmatiques, contenant un traité des fêtes de l'Eglise*, Paris, 1688, l. II, c. 20.

[2] Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, Paris, 1693, note XV sur la Sainte Vierge, p. 495-500.

[3] Noël Alexandre, *Historia ecclesiastica*, t. III, secundo sæculi, ch. 4, a. 3, § unica, Venise, 1776, p. 285 sq.

affirment ou insinuent plus ou moins ouvertement que cette doctrine n'est qu'une pieuse croyance, qu'il faut se garder de rejeter par respect pour la Mère de Dieu, mais qui n'en reste pas moins dénuée de fondements solides dans les sources de la Révélation. Pour eux, le privilège marial est appuyé sur de graves raisons de convenance. Il est en harmonie avec les dogmes définis. Il a pour lui le sentiment commun de l'Eglise. Si on ne peut lui accorder une certitude absolue, il se présente du moins à notre assentiment comme revêtu d'une très grande probabilité, d'une certitude relative, et celui qui le nierait mériterait au moins la note de témérité (p. 452). Ainsi De Lugo († 1660) [4], Théophile Raynaud († 1663) [5], Chr. de Véga, S. J. († 1672) [6], Ripalda († 1693) [7], Serry († 1738) [8], Gotti († 1742) [9] et Billuart († 1757) [10].

Le ton est finalement donné par le futur Benoît XIV, dans le long chapitre consacré à l'Assomption de Marie, dans son ouvrage *De festis Domini nostri Jesu Christi et beatæ Mariæ Virginis* (dans *Opera omnia*, Paris, 1843, t. IX, p. 276-288). Rattachant à l'Assomption le fait de la mort préalable, Lambertini définit l'Assomption de la Vierge : « la translation glorieuse du corps et de l'âme de la bienheureuse Vierge, après sa résurrection ». Il énumère ensuite les raisons théologiques du mystère, les principaux témoignages patristiques ; il parle ensuite du sentiment commun des théologiens, de la pensée de l'Eglise se manifestant dans les textes liturgiques ; et conclut enfin que si l'Assomption n'est pas un article de foi, la nier ou la révoquer en doute serait une impiété et un blasphème.

Tel fut aussi le sentiment des théologiens postérieurs jusqu'en 1870. Mais depuis le concile du Vatican, au cours duquel des formules de pétition furent signées en faveur d'une définition dogmatique de l'Assomption, les théologiens se sont orientés dans le sens de la définibilité de cette doctrine. Le P. Jugie estime « que la question de la définibilité a été posée prématurément, sans préparation suffisante. On a même oublié, dès le début, de déterminer clairement l'objet précis de la définition, et cet oubli s'est perpétué dans les formules pétitionnistes les plus récentes » (p. 465).

Etudiant sous cet aspect la théologie contemporaine, le P. Jugie énumère d'abord les auteurs qui, tout en confessant qu'il y aurait témérité à rejeter l'Assomption, ne parlent pas de sa définibilité (Hurter, Tanquerey, Ch. Pesch, G. Van Noort, Tepe, Lottini, Hugon, Diekamp-Hoffmann). Il cite ensuite — parmi les *maximistes*, qui déclarent que l'Assomption est déjà article de foi — Mgr Plantier, Monescillo, Crosta, Sachs, Lépicier, Bainvel, Wiederkehr, G. Roschini. Mais l'Assomption n'est pas encore article de foi ; elle est simplement définissable : les uns voient cette définition comme très prochaine (Gutberlet, Mannes, Pohle, Jarregui de Ocerin, le P. Bover) ; d'autres l'envisagent simplement comme certaine (Scheeben, L. Jannssens, Linden, Hontheim, Mattiussi, Minges, Campana) ; quelques-uns parlent d'une définition probable (Van Noort-Verhaar, Lercher, Deneffe, Lennerz) ; un groupe peut-être plus nombreux la considèrent comme simplement possible (Terrien, Van Combrugghe, J. Rivière, Diekamp dans l'édition allemande de 1921, Keuppens, Merkelbach). On voit la gamme des nuances.

Définissable, l'Assomption devrait être révélée : où et comment situer sa révélation ? Ici encore les avis sont nombreux et divergents et nous y avons fait suffisamment allusion dans l'article de 1946 (p. 76). Parmi les adversaires irréductibles de la définibilité, le P. Jugie cite avec raison le fameux Dœllinger. Si J. Ernst a paru nier la définibilité, il serait exagéré de le juger trop sévèrement. Les arguments invoqués, dit-il en substance, ne fournissent qu'une probabilité de révélation ; or il est impossible de fonder une définition dogmatique sur la simple probabilité de la révélation de son objet [1].

* *

La dernière partie de l'ouvrage du P. Jugie est purement spéculative : elle étudie, au point de vue théologique : 1° la mort de la Sainte Vierge considérée en elle-même, indépendamment de son assomption ; 2° la doctrine de l'Assomption proprement dite ; 3° l'opportunité de la définition de cette doctrine par le magistère solennel de l'Eglise.

On ne doit pas s'étonner d'une étude de la mort séparée de celle de l'Assomption. L'Assomption proprement dite apparaît au théologien comme une matière présentant un caractère dogmatique ; il n'en est pas de même de la mort. La connexion entre les deux faits n'est pas nécessaire.

Sauf un mot d'Origène, on ne trouve rien sur la mort de la Sainte Vierge avant le v[e] siècle, où commencent à circuler les apocryphes sur le trépas de sainte Marie. Ces apocryphes, avons-nous dit, ont eu une influence certaine sur l'établissement de la fête de la Dormition, qui passa à la fin du VII[e] siècle d'Orient en Occident et devint bientôt la fête de l'*Assumptio sanctæ Mariæ*. L'objet premier et direct de la fête était bien la mort de Marie et son entrée dans la gloire. Mais quelle que soit la connexion *de fait* établie entre la mort et l'Assomption par beaucoup de théologiens, on ne saurait affirmer que le fait de la mort s'impose avec la même certitude que celui de l'Assomption. Beaucoup d'auteurs, en effet, laissent entendre que le doute plane sur la mort de Marie, ou qu'on ne saurait la prouver que par des raisons de pure convenance.

[4] *De virtute fidei*, disp. XX, § 3, n. 96-97, Lyon 1646, p. 554. Toutefois De Lugo assimilant l'Assomption, sous le rapport de la certitude, à l'apparition de Jésus-Christ à S. Thomas d'Aquin, s'apparente quelque peu aux « minimistes ».

[5] *Diptycha mariana*, pars II, punct. 10, Lyon, 1665 ; p. 219 sq.

[6] Chr. de Vega, *Theologia mariana*, palestra, 35, certamen 4, n. 1884, Lyon, 1653, t. II, p. 468.

[7] J.-Martinez de Ripalda, *De ente supernaturali*, Paris, 1871, t. III, p. 133-34.

[8] J.-H. Serry, *Exercitationes historicæ, criticæ, polemicæ de Christo ejusque Virgine Matre*, édit. de Lyon, 1767, p. 243, 248 (la première édition, 1718, mise à l'index le 11 mars 1722).

[9] *Veritas religionis christianæ pars* II[a], ch. 41, t. IV, p. 346, Rome, 1737.

[10] Theologia... *Tractatus de mysteriis Christi* ; dissert. XIV[a], édit. de Lyon, 1852, t. III, p. 244-245.

[1] C'est la thèse défendue dans son article : *L'assomption corporelle de Marie considérée du point de vue de sa définibilité à la lumière de l'histoire et du dogme*, dans *Theol. prakt. Quartarschrift* de Linz, 1921, édité en brochure, Ratisbonne, 1921. — Ernst aurait dû ajouter que ce qui paraît aujourd'hui contenu avec probabilité dans le dépôt de la révélation peut y être trouvé demain avec certitude. L'Eglise croît en sagesse avec le temps, disait S. Pierre Canisius.

Aucune preuve patristique réelle ne saurait l'établir :

Dans les premiers siècles, on ne savait rien de certain sur la manière dont Marie avait quitté cette terre. La plupart supposaient qu'elle était morte de mort naturelle comme les autres hommes. Quelques-uns pensaient qu'elle avait subi le martyre. D'autres, et pas le seul Timothée de Jérusalem, niaient qu'elle fût morte. Saint Epiphane avouait sa totale ignorance sur ce point et mettait les autres au défi de prouver qu'ils en savaient davantage que lui (p. 517, note 2).

La liturgie de la fête du 15 août, malgré certaines allusions à la mort de Marie, ne saurait être un argument convaincant. La Présentation de Marie au Temple (21 novembre) a été suggérée par l'apocryphe connu sous le nom de *Protévangile de Jacques.* Et cependant « le fait de cette Présentation n'est rien moins que garanti historiquement et il est sûrement légendaire dans les circonstances dont l'encadre l'apocryphe » (p. 522). Les affirmations de la liturgie byzantine, les allusions de la liturgie latine ne peuvent passer pour l'équivalent d'une définition par le magistère ordinaire.

Sur tous ces points, le P. Jugie ne trouvera aucun contradicteur. Il n'en sera peut-être pas de même en ce qui concerne le raisonnement qui se base « sur la définition du privilège de l'Immaculée Conception par Pie IX pour soutenir l'immortalité de fait de la Vierge Marie » (p. 525). L'argument développé par le P. Jugie est simple : « Totalement préservée du péché originel, la Vierge échappe à toutes ses conséquences et donc à la mort elle-même » (p. 526). Qu'est-ce en effet, du côté de l'homme, que le péché originel ? Quelles que soient les discussions théologiques soulevées à propos de l'essence du péché originel, aucun thomiste ne refusera de souscrire à la conception du P. Jugie : le péché originel, en l'homme déchu, consiste essentiellement dans *la privation, la destitution, de la justice originelle.* Or la justice originelle n'est pas seulement le don surnaturel de la grâce, c'est encore l'ensemble des dons préternaturels qui constituaient l'état privilégié du premier homme. Le péché originel privation de la justice originelle, est donc un état complexe, qu'il faut expliquer « non par la soustraction ou la privation de tel ou tel don gratuit, surnaturel ou préternaturel, ce don serait-il la grâce sanctifiante, *mais par la soustraction de tous ces dons gratuits à la fois, par la privation de tout le surnaturel et de tout le préternaturel octroyé à la nature humaine en Adam, dans l'état d'innocence* » (p. 529). La grâce sanctifiante doit être considérée comme l'élément formel de la justice originelle, les dons préternaturels dans leur ensemble comme l'élément matériel (p. 533).

S'il en est ainsi, « il est facile de voir quelles conséquences entraîne pour la Sainte Vierge l'immunité parfaite et totale de ce péché d'après les termes de la définition de Pie IX :

Préservée de toute souillure de la faute originelle, et pas seulement d'une des parties de ce péché qu'on appellerait *élément formel,* par opposition à l'*élément matériel,* auquel elle n'aurait pas été soustraite, Marie *a droit* à tout le bloc des dons surnaturels et préternaturels de l'état d'innocence. Totalement étrangère à la coulpe, elle avait droit à être exempte de la peine, c'est-à-dire de la privation de tous les dons en question, puisque cette privation elle-même fait partie du péché originel dans le non-justifié.

Or, nous le savons, et c'est une vérité de foi, l'un de ces dons était l'immortalité corporelle. Si Adam n'avait pas péché, il n'aurait pas connu la mort et ce qui la suit.

La conclusion s'impose : préservée de toute souillure du péché d'origine, Marie est, par le fait même, préservée de la nécessité de mourir en vertu de son privilège. Elle *a droit* à l'immortalité corporelle. Si, en fait, elle passe par la mort, ce sera pour une raison autre que le péché originel (p. 539).

L'argument est séduisant. Et nous regrettons presque la fin de non recevoir que nous lui avons opposée en 1947. Le fait que Marie, en tant que membre issu de la race d'Adam, ait été soumise à la *dette* du péché originel ne préjuge pas de l'extension du privilège de l'immaculée conception dans ses effets.

Et pourtant il nous reste un doute : le privilège de l'Immaculée Conception équivaut-il à l'état de justice originelle ? — Le problème semble beaucoup plus complexe que ne le comporte le raisonnement du P. Jugie.

Et voici très simplement les raisons de notre doute.

Tout d'abord, la justice originelle était, avant tout, une justice accordée à *la nature humaine* et c'est à ce titre qu'elle devait se transmettre aux descendants du premier couple. L'Immaculée Conception est une grâce singulière et un privilège accordés à la *personne* de la Vierge-Mère. A ce seul titre, on peut déjà se demander s'il y a équivalence parfaite entre justice originelle et immaculée conception.

De plus, la justice originelle impliquait essentiellement la rectitude de l'homme (cf. Eccl., VII, 30) [2] par rapport à sa fin surnaturelle, rectitude réalisée à la fois par la grâce dans l'ordre surnaturel et, dans l'ordre naturel, par les dons préternaturels destinés à éliminer les obstacles à la vertu. Parmi ces dons, l'intégrité est, au premier chef, un élément essentiel de la rectitude dans l'ordre naturel, puisqu'elle supprimait la concupiscence déréglée de la volonté dans l'ordre spirituel, des sens dans l'ordre physiologique. C'est la raison pour laquelle unanimement les théologiens considèrent l'intégrité comme un élément *matériel* de la justice originelle. Le don de science appartient, lui aussi, quoique moins immédiatement, à la rectitude originelle : il éclairait le premier homme sur ses devoirs envers Dieu et lui évitait, dans sa conduite quotidienne, les surprises de l'ignorance et de l'erreur. On voit par là l'étroite union du don de science et de celui d'intégrité dans la justice primitive. Mais on ne doit pas oublier que le don de science était accordé à Adam en partie pour suppléer à l'absence d'éducation, Adam ayant été créé à l'état d'homme fait. Même dans l'hypothèse d'une transmission de la justice originelle aux descendants du premier couple, ceux-ci vraisemblablement n'auraient hérité d'Adam que « la facilité d'acquérir la science et d'utiliser, au temps marqué par la nature, la lumière des principes intellectuels qu'ils auraient reçue plus abon-

[2] Commentant ce texte, Podechard écrit : « L'auteur de ce ỷ. croit donc à la droiture originelle de l'homme : Dieu lui a donné le sens moral (cf. Gen., I, 26-27 ; III, 11), la notion et l'amour du bien. Par conséquent la malice de l'homme ne vient pas de Dieu ; c'est l'homme qui a cherché toute sorte de chemins tortueux en dehors de la voie droite. »

damment que dans l'état présent » [3].

L'exemption des souffrances et surtout l'immortalité n'ont avec la rectitude originelle qu'un rapport éloigné et très indirect. Ces dons ne se rattachaient à la justice originelle que par la volonté du créateur, pour rendre plus convenable son œuvre [4], et Dieu avait fait de la rectitude de l'homme la condition expresse de leur existence. S. Thomas, en effet, enseigne expressément que l'immortalité était l'effet d'une grâce particulière accordée à l'homme innocent :

Son corps n'était pas soustrait à la dissolution par une vertu d'immortalité existant en lui ; mais son âme était pénétrée d'une force divine surnaturellement communiquée, grâce à laquelle elle pouvait préserver son corps de toute corruption, tant qu'elle-même demeurerait soumise à Dieu. Cette force qui préservait le corps de la corruption n'était pas naturelle à l'âme humaine, mais c'était un don de la grâce. Et si l'homme a recouvré la grâce pour la rémission des péchés et le mérite de la gloire, il ne l'a pas recouvrée pour qu'elle produise encore en lui l'immortalité perdue [5].

Il est donc difficile de considérer l'immortalité comme un élément matériel de la justice primitive ; c'était plutôt une grâce spéciale jointe à cette justice et dépendante, dans sa conservation, de la persévérance de l'homme dans l'état d'innocence.

Une autre remarque s'impose. L'auteur distingue dans le péché originel un aspect *objectif*, l'imputation faite par Dieu du péché d'Adam à chacun de ses descendants ; un aspect *subjectif*, la privation des dons gratuits et indus, privation qui établit la nature humaine en un état d'opposition à la volonté de Dieu. C'est du côté objectif, par l'imputation divine, que s'explique l'état peccamineux de l'homme déchu, état peccamineux causé par la volonté pécheresse d'Adam. « Du point de vue subjectif, le péché originel se présente plus comme une peine que comme une faute proprement dite » (p. 538). Sans doute l'auteur marque qu'il ne faut pas trop insister sur l'imputation, le péché originel risquant par là de passer pour une simple abstraction juridique (p. 538) ; néanmoins on peut se demander si cette imputation n'est pas envisagée pour justifier, chez les non baptisés, un certain caractère peccamineux dans la perte de l'immortalité [6]. Quoi qu'il en soit, dans le péché originel transmis, le concile de Trente met l'accent tout autant sur le péché lui-même que sur les peines, affirmant qu'Adam a transmis au genre humain non seulement la mort et les autres peines, mais le péché lui-même, qui est la mort de l'âme (Sess. v, can. 2, Denz.-Bann., n. 789). Notre attention se portera également sur la manière dont le concile s'exprime au can. 5 (Denz.-Bann., n. 792) :

Si quelqu'un nie que, par la grâce de Jésus-Christ, qui est conférée dans le baptême, soit remise l'offense du péché originel et ôté *tout ce qui a véritablement et proprement caractère de péché ;* si quelqu'un dit, au contraire, que le péché est seulement comme rasé et non imputé, qu'il soit anathème.

Notre remarque porte non sur l'imputation luthérienne qui n'a de commun que le mot avec l'imputation dont parle le P. Jugie, mais sur l'affirmation exprimée dans l'incise soulignée. Le baptême remet l'offense du péché originel et « tout ce qui a véritablement et proprement caractère de péché » dans la déchéance humaine. Le concile ne laisserait-il pas entendre que, dans la perte de l'état de justice originelle, on peut distinguer de ce qui a « véritablement et proprement caractère de péché » certains effets qui ne sont qu'une peine, la nature humaine se retrouvant avec ses défauts naturels ?

Simple suggestion que semble renforcer la définition même de l'Immaculée Conception : « Marie a été, au premier instant de sa conception, *préservée de toute tache du péché originel...* » Pie IX ne dit pas purement et simplement : « préservée du péché originel, mais de toute souillure que peut comporter le péché originel. Le P. Le Bachelet, dans l'article *Immaculée Conception* du *D.T.C.* s'exprime ainsi : « La définition exclut tout ce qui est vraiment péché, sans déterminer d'une façon précise en quoi cela consiste. La concupiscence reste en dehors de cette notion, puisqu'elle n'est pas vraiment péché, suivant la doctrine formelle du concile de Trente » (col. 846). Nous ne voudrions pas, pour notre part, souscrire à l'affirmation concernant la concupiscence [7] ; mais il semble bien que la définition de Pie IX ne vise que ce qui, dans la déchéance originelle, a « véritablement et proprement le caractère de faute ». La question de l'immortalité reste en suspens.

L'argumentation du P. Jugie, s'efforçant de démontrer qu'*en droit*, Marie devait avoir l'immortalité inhérente à l'état de justice originelle, nous paraît donc appeler certaines réserves. Mais cela dit, nous sommes d'autant plus à l'aise pour accepter les arguments proposés en faveur d'une immortalité de fait. Voici en quels termes il sont proposés :

1. L'embarras où l'on se trouve d'assigner à la mort de Marie, après le drame du Calvaire, une cause prochaine plausible et de déterminer le temps qu'a duré cette mort... 2. Pourquoi la mort de Marie, si elle devait ressusciter aussitôt ? Dieu ne fait pas de miracles inutiles... 3. Raison de convenance de l'immortalité de Marie tirée de l'immortalité des derniers justes... 4. L'immortalité de Marie confirme[rait] le dogme de l'immortalité primitive et celui de l'Immaculée Conception... 5. Le départ de Marie pour le ciel sans passer par la mort convenait mieux à son amour de la vie humble et cachée...

De toute évidence, il s'agit là de simples raisons de convenance n'aboutissant à aucune conclusion ferme. D'ailleurs le P. Jugie avait précédement ex-

[3] Voir notre article *Justice originelle,* dans *D. T. C.*, VIII, col. 2030.

[4] S. Thomas, parlant de la vertu d'immortalité imprimée dans l'âme du premier homme, ajoute : « Quod *rationabiliter* factum est, quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, *conveniens* fuit ut in principio ei virtus daretur per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ. » *Sum. theol.*, Iª, q. 97, a. 1.

[5] Id., *ibid.*, et ad 3.

[6] Quelques assertions : « Ce qui, dans le baptisé, perd le caractère de culpabilité, de *reatus peccamineux*, peut revêtir et revêt, en fait, ce caractère dans le non-baptisé. Pourquoi ? Parce que Dieu le veut ainsi » (p. 535). Que cesse cette imputation de la part de Dieu, aussitôt disparaît le caractère peccamineux des privations infligées comme châtiment de la culpabilité (Id.).
Gabriel Biel († 1495) a parfaitement raison de dire que Dieu pourrait, de sa puissance absolue, *de potentia absoluta*, remettre le péché originel par une simple non imputation, *per solam non imputationem verbi* (p. 529, note).

[7] *In renatis*, précise le concile. Dans les non baptisés, la concupiscence peut donc être vraiment élément matériel du péché.